

Clase 1	del 14 de Noviembre de 1962
Clase 2	del 21 de Noviembre de 1962
Clase 3	del 28 de Noviembre de 1962
Clase 4	del 5 de Diciembre de 1962
Clase 5	del 12 de Diciembre de 1962
Clase 6	del 19 de Diciembre de 1962
Clase 7	del 9 de Enero de 1963
Clase 8	del 16 de Enero de 1963
Clase 9	del 23 de Enero de 1963
Clase 10	del 30 de Enero de 1963
Clase 11	del 20 de Febrero de 1963
Clase 12	del 27 de Febrero de 1963
Clase 13	del 6 de Marzo de 1963
Clase 14	del 13 de Marzo de 1963
Clase 15	del 20 de Marzo de 1963
Clase 16	del 27 de Marzo de 1963
Clase 17	del 8 de Mayo de 1963
Clase 18	del 15 de Mayo de 1963
Clase 19	del 22 de Mayo de 1963
Clase 20	del 29 de Mayo de 1963
Clase 21	del 5 de Junio de 1963
Clase 22	del 12 de Junio de 1963
Clase 23	del 19 de Junio de 1963
Clase 24	del 26 de Junio de 1963
Clase 25	del 3 de Julio de 1963



14 de Noviembre de 1962

Este año les hablaré de la angustia. Alguien nada distante de mí en nuestro círculo, el otro día me dejé, advertir sin embargo cierta sorpresa por haber elegido yo un tema cuyo alcance no le parecía tan grande. Debo decir que, no ha de costarme mucho probarle lo contrario En la masa de lo que se nos propone sobre este tipo de cuestiones, tendré que elegir y con severidad. Por ello os que desde hoy trataré de echar a ustedes al montón. La pregunta me pareció conservar la huella de no sé qué inocencia nunca a placada y ello en virtud de que implicaría creer que es por una elección que cada año yo pincho un tema que me parecerle interesante para proseguir con el juego de cierto camelo, como se suele decir. No es así como verán, pienso que la angustia es precisamente el punto de cita donde les aguarda todo lo que fue mi discurso anterior, y donde se esperan entre si acierto número de términos que hasta el presente pudieron no aparecer suficientemente unidos. Verán como en el terreno de la angustia al anudarse más estrechamente, cada uno ocupará todavía mejor su lugar. Digo todavía mejor, pues recientemente pudo manifestárseme, a propósito de lo dicho sobre el fantasma en una de las reuniones llamadas "provinciales" de nuestra Sociedad que algo en vuestra mente había tomado efectivamente su lugar en lo relativo a esa estructura tan esencial llamada fantasma . Verán que el de la angustia no está lejos de aquél por la razón de que es totalmente el mismo. Sobre esto pizarrón —un pizarrón, después de todo no es grande les he puesto algunos pequeños significantes de referencia o ayuda-memoria, tal vez no todos los que hubiese querido, pero al fin de cuentas conviene no abusar de los esquematismos.

gráfico(1)

Tenemos aquí un grafo del que me excuso por importunarlos con él desde hace tanto tiempo, pero del que es igualmente necesario —pues su valor indicativo será para ustedes, pienso, cada vez más eficaz— que yo recuerde la estructura que debe evocar ante

vuestros ojos.

Además, su forma, que tal vez nunca advirtieron, de pera de angustia, quizás no deba ser evocada aquí por azar; por otra parte si el año pasado, a propósito de esa pequeña superficie topológica a la que concedí lama atención, algunos pudieron ver sugerirse en su mente ciertas formas de repliegue de las hoyas embriológicas y hasta capas del córtex, nadie, a propósito de la disposición a la vez bilateral y anudada, de inter-comunicación orientada de este grafo, nadie evocó nunca al respecto el plexo solar. No pretendo, por ciento, librar a ustedes sus secretos, pero esta curiosa pequeña homología no es quizás tan externa como se cree y merecería ser recordada al comienzo de un discurso sobre la angustia.

Hasta cierto punto, la reflexión por la cual he introducido mi discurso, reflexión hecha por uno de mis allegados —quiero decir en nuestra Sociedad—, la, angustia no parece ser lo que los sofoca, así lo entiendo, como psicoanalistas. Y sin embargo, no es e xcesivo decir que dentro de la lógica de las cosas, o sea de la relación que tienen ustedes con sus pacientes, debería hacerlo. Después de todo, sentir lo que de esa angustia el sujeto puede soportar los pone a prueba en todo instante. Es preciso, pues, su poner que al menos para aquellos de ustedes formados en la técnica la cosa acabó por pasar como la menos advertida en vuestra regulación. No está excluido, a Dios gracias, que el analista, por poco que esté dispuesto a ello, quiero decir por muy buenas disposiciones para ser analista que posea, aquel que Ingresa en su práctica experimente ante sus primeras relaciones con el enfermo sobre el diván, cierta angustia.

Además, y a ese propósito, conviene mencionar la cuestión de la comunicación de la angustia. Esa que saben regular tan bien en ustedes, según parece, hasta taponar el hecho de que ella los guía, es la misma que la del paciente?.

Por qué no?. Se trata de una pregunta que dejo abierta por ahora y quizás no por mucho tiempo, pero que vale la pena dejar sí desde el principio, aunque sea preciso recurrir a nuestras articulaciones esenciales para poder darle una respuesta válida, o sea esperar al menos un momento, en las distancias, en los rodeos que voy a proponerles, los que de ninguna manera se hallan fuera de toda previsión para quienes son mis oyentes.

Porque si recuerdan, justamente a propósito de otra serle de jornadas —de las llamadas "provinciales"— que estuvieron lejos de proporcionarme tanta satisfacción, a propósito de ellas en una suerte de inclusión, de paréntesis, de anticipación, en mi discurso del año pasado creí deber advertirles y proyectar por anticipado una fórmula que les indicara la relación de la angustia esencial con el deseo del Otro. Para quienes no estuvieron allí recuerdo la fábula, el apólogo, la divertida imagen que me propuse erigir por un instante: yo mismo revistiendo la máscara animal con la que se cubre el brujo de la gruta de los tres hermanos. Imaginé ante ustedes hallarme frente a otro animal éste verdadero, y para la ocasión supuestamente gigantesco, el de la mantis religiosa. Y como además yo no sabía cual era la máscara que me cubría, Imaginarán fácilmente que tenía algunas razones para no encontrarme tranquilo, dada la posibilidad de que, por azar, esa máscara no fuese inadecuada para llevar a mi partenaire a algún error acerca de mi identidad. Bien subrayada la cosa cuando agregué que en ese espejo enigmático del globo ocular del insecto yo no veía mi propia imagen.

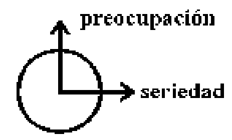
Esta metáfora conserva hoy todo su valor y ella justifica que en el centro de los significantes que puse en el pizarrón vean ustedes la cuestión que hace mucho tiempo que introduje como siendo la bisagra de los dos pisos del grafo, en la medida en que estructuran esa relación del sujeto con el significante que sobre la subjetividad me parece ser la de lo que Introduce en la doctrina freudiana el *"Chevuoi?"*: "¿que quieres?". Fuercen un poquito más el funcionamiento, la entrada de la llave y tendrán "qué me quiere?", con la ambigüedad que el francés(2) permite en el me, entre el complemento indirecto o directo: no solamente "¿qué quiere él de mí?", sino algo suspendido que concierne directamente al yo *(moi)*, y que no es "cómo me quiere? sino "¿qué quiere él en lo relativo a ese lugar del yo?"; que es algo que se encuentra en suspenso entre dos pisos, $(a-d y m-i(a), los dos puntos de retorno qué en cada uno designan el efecto cáracterístico y la distancia que es tan esencial construir en el principio de todo aquello por lo cual vamos a avanzar ahora, distancia que torna a la vez, homóloga y tan distinta la relación entre el deseo y la identificación narcisista. En el juego de la dialéctica que anuda tan estrechamente los dos pisos veremos introducirse la función de la angustia no por ser ella misma su resorte, sino lo que, dados los momentos de su aparición nos permite orientarnos. Así pues, en el momento en que formulé la pregunta de vuestra relación de analistas con la angustia, tal pregunta dejó en suspenso ésta: a quién ponen en Juego ustedes?. Al Otro, sin duda, pero también a ustedes mismos, y esas dos puestas en juego no por recubrirse deben ser confundidas. Tal es incluso una de las miras que se les propondrán al final de este discurso. Por ahora introduzco esta indicación de método: la enseñanza que tendremos que extraer de nuestra búsqueda sobre la angustia será la de ver en qué punto privilegiado ella emerge. Habrá de modelarse sobre una orografía de la angustia que nos conduce directamente a un relieve, el de las relaciones término a término que constituyen esa tentativa estructural más que condensada de la que creí deber hacer para ustedes la guía de nuestro discurso.

Si saben ustedes arreglarse con la angustia, esto nos hará avanzar o intentar ver de qué modo: además yo mismo no podría introducirla sin arreglarla de alguna manera y quizás hay aquí un escollo no debo arreglarla muy rápido—. Esto tampoco quiere decir que de alguna forma, por cierto fuego psicodramático mi fin deba ser arrojarlos *(vous jeter)* en la angustia con el juego de palabras que ya hice con el *je* (yo) de *jeter*. Cada uno de ustedes sabe que esta proyección del je en una introducción a la angustia es desde hace algún tiempo la ambición de una filosofía llamada para nombrarla, existencialista. Referencias no faltan después de Kierkegaard, Gabriel Marcel, Chostov, Berdiaef y algunos otros; no todos ellos ocupan el mismo lugar ni son tan utilizables. Pero al comienzo de este discurso tengo que decir que me parece que en esa filosofía, entre su rector nombrado primero, y aquellos cuyos nombres pude pronunciar después, se marca indiscutiblemente cierta degradación. Me parece ver marcada a esa filosofía por cierta prisa desconocida de ella misma marcada diría yo, por cierto desorden *(désarrol)(3)* con relación a una referencia en la cual, en la misma época el movimiento del pensamiento se confina: la referencia a la historia. Es por un desorden —en el sentido eti mológico del término— con relación a esa referencia que nace y se precipita la reflexión existencialista

El caballo del pensamiento diría yo tomado prestado de Juanito el objeto de su fobia, el caballo del pensamiento que por un tiempo se imagina ser el que arrastra el coche de la historia, de golpe se encabrita, se vuelve loco, cae y se entrega a un gran *Krawallmachen*,

para referirnos todavía a Juanito, quien da una de esas imagenes a su querido temor. A esto es que le llamo "movimiento de prisa", en el mal sentido del término, el del, desorden. Y por eso lo que más nos interesa está lejos de hallarse en el linaje de pensamiento que hace, un instante enhebré —con todo el mundo además— al término existencialismo.

También puede observarse que el último en llegar, y no de los menos grandes, Sartre, se dedica bien expresamente a volver a poner a ese caballo no sólo sobre sus pies, sino en los varales de la historia. Precisamente en función de esto Sartre se ocupó mucho, se interrogó mucho sobre la función de la seriedad. Hay también alguien a quien no puse en la serie —y por lo tanto, ya que simplemente abordo, tocándolos en la entrada de ese fondo de cuadro, a los filósofos que nos observan sobre el punto al que arribamos: estarán los analistas a]a altura de lo que hacemos de la angustia?—, Heidegger. Por cierto que con el retruécano que realicé con la palabra *jeter*, era de él, de su derelicción original que más cerca me encontraba.



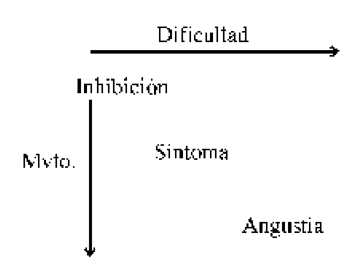
El ser para la muerte —para llamarlo por su nombre— vía de acceso por donde Heidegger con su avezado discurso nos lleva a su interrogación presente y enigmática sobre el ser del ente, no pasa verdaderamente por la angustia. El puso un nombre a la referencia vivida de la pregunta heideggeriana:: ella es fundamental, ella es lo todo, ella es *on*, ella es la omnitud del cotidiano humano, ella es la preocupación *(souci)*. Por cierto que a ese título no podría, como tampoco la preocupación misma, sernos extraña.. Y puesto que he llamado aquí a dos testigos, Sartre y Heidegger, no me privaré de invocar a un tercero en la medida que no lo creo indigno de representar a quienes aquí se encuentran observando también lo que él va a decir; yo mismo quiero decir que después de todo, en los testimonios que en horas bien recientes he obtenido de lo que llamar la espera —no hay como la vuestra, de la que hablo en esta ocasión—— por cierto que he obtenido esos testimonios, pero que ayer por la tarde me haya llegado un trabajo cuyo texto le había pedido a uno de ustedes a fin de orientarme a propósito de una pregunta que él mismo me había formulado, trabajo que yo le había dicho que esperaba antes de comenzar mi discurso, el hecho de que me lo haya traído en cierto modo a tiempo, inclusosidespués no pude tomar conocimiento de él, como después de todo también vengo aquí a responder a tiempo a vuestra espera, se trata de un movimiento en sí mismo apto para suscitar angustia?. Sin haber interrogado a aquel de quien se trata, no lo creo en cuanto a mi. A fé mía que pudo responder, ante esa espera destinada sin embargo a hacer cargar sobre mí el peso de algo, que no es ésa —creo poder decirlo por experiencia— la dimensión que en sí misma hace surgir la angustia. Diría incluso lo contrario, y que tuve que hacer esta última referencia, tan cercana que puede parecerles problemática, para indicarles de qué modo entiendo colocar a ustedes en lo que constituye mi pregunta desde el comienzo, a qué distancia para hablarles de ella. Sin meterla de inmediato en el armario, sin dejarla tampoco en estado loco, a qué distancia poner esa angustia?

Y bien, mi Dios, a la distancia correcta, la que en ningún caso nos pone demasiado cerca de nadie, precisamente a esa distancia familiar que yo evocaba al tomar las últimas referencias, la de mi interlocutor, que in extremis me alcanza mi papel, y a la de mí mismo, que debo arriesgarme a mi discurso sobre la angustia.

Trataremos de tomar a esa angustia bajo el brazo la cosa no será más indiscreta por eso. Nos dejará verdaderamente a la distancia opaca créanme, que nos separa de aquellos que son nuestros más allegados, Entonces, entre esa preocupación y esa seriedad y esa espera, creerán que es así como quise cercarla, calzarla?. Y bien, desengáñense. Si en medio de los tres términos tracé un circulito con sus flechas abiertas, fue para decirles que si allí la buscan, pronto verán que si alguna vez estuvo, el pájaro se voló. No ha de ser buscada en medio de Inhibición, síntoma y angustia, pues tal es el título, el *slogan* bajo el cual aparece en la memoria de los analistas, donde queda marcado el último término de lo que Freud articuló sobre el tema.

En esta ocasión. no entraré en el texto de *Inhibición, síntoma y angustia* por cuanto, como lo ven desde el comienzo, estoy decidido a trabajar hoy sin hilo determinado, y por cuanto no hay tema donde el hilo del discurso freudiano esté más próximo a darnos una seguridad en definitiva falsa pues justamente cuando entremos en dicho texto verán lo que hay que ver a propósito de la angustia: que no hay hilo, pues precisamente tratándose de la angustia cada eslabón, si puedo decir como conviene, no tiene más sentido que dejar el vacío en el cual hay angustia.

Gracias a Dios, en al discurso de Inhibición, síntoma y angustia se habla de todo menos de la angustia. Quiere esto decir que no se pueda hablar de ella?. Trabajar sin hilo evoca al funámbulo. No tomo como cuerda más que el título: Inhibición, síntoma y angustia. Salta al entendimiento, por así decir, que los tres términos no son del mismo nivel, conforman algo heteróclito, y por eso los escribí así, sobre tres líneas, y éstas desfasadas.



Para que la cosa marche, para poder entenderlos como una serie, realmente es preciso verlos como los he puesto aquí, en diagonal, lo que implica que hay que llenar los blancos. No voy a demorarme en demostrarles lo que salte a la vista, la diferencia entre estructura de los tres términos si queremos, situarlos, ninguno de ellos posee los mismos como contexto, como entorno. La inhibición es algo que se encuentra, en el sentido más amplio del término, en la dimensión del movimiento. y además Freud habla de la locomoción cuando la introduce.

No entraré en el texto. Además, lo recuerdan bastante para ver que Freud no pudo hacer otra cosa que hablar de la locomoción en el momento en que introdujo el término. Más

amplio, ese movimiento al que me refiero existe en toda función, aunque no sea locomotriz. Al menos existe metafóricamente, y en la inhibición es de la detención del movimiento que se trata.

Detención: sólo esto está destinada a sugerirnos la inhibición. Fácilmente podría oponerse, también, frenado, por qué no, estoy de acuerdo. No veo por qué no pondríamos, en una matriz que debe permitirnos distinguir las dimensiones de las que se trata en u na noción tan familiar para nosotros, sobre una línea la noción de dificultad y en otro eje de coordenadas la que he llamarlo "del movimiento". Esto Incluso nos permitirá ver más claro porque también nos permitirá volver a bajar al suelo, al suelo de lo que no es velado por la palabra erudita, por la noción y hasta el concepto con el que siempre se sale del apuro.

gráfico(4)

Por qué no servirse de la palabra impedir? Sin embargo, de eso se trata.

Nuestros sujetos están inhibidos cuando nos hablan de su inhibición y cuando hablamos de ella en congresos científicos; y cada día están Impedidos. Estar impedido es un síntoma; e inhibido, un síntoma puesto en el museo; y si se mira lo que quiere decir, e star impedido —sépanlo— no implica ninguna superstición. Del lado de la etimología —de ella me sirvo cuando me sirve— también impedicaré quiero decir ser tomado en la trampa. Noción extremadamente valiosa, pues implica la relación de una dimensión con algo diferente que viene a interferir y que embrolla lo que nos interesa, lo que nos acerca a lo que buscamos saber: no la función, término de referencia del movimiento difícil, sino el sujeto, es decir, lo que pasa bajo la forma, bajo el nombre de angustia.

Si pongo aquí impedimento *(empêchement)*, ustedes lo ven: estoy en la columna del síntoma; y de inmediato les indico aquello que por cierto veremos llevados a articular mucho más adelante: que la trampa es la captura narcisística. Pienso que no han llegado totalmente a los elementos relativos a la captura narcisística, quiero decir que recuerdan lo que al respecto articulé en último término, a sabor el límite, muy preciso, que ella introduce en cuanto a lo que puede investirse en el objeto, y que el residuo, la fractura, lo que no llega a investirse, es propiamente lo que dará su soporte, su material, a la articulación significante que en el otro plano —simbólico— será llamado castración. El impedimento sobrevenido está ligado a ese círculo que hace que por e l mismo movimiento con el cual el sujeto avanza hacia el goce, es decir, hacia lo que está más lejos de él, encuentre esa íntima fractura bien cercana. A causa de qué?: de haberse dejado tomar en el camino por su propia imagen, por la Imagen especular. Esa es la trampa.

Pero tratemos de ir más lejos, pues todavía nos hallamos en el nivel del síntoma. En lo relativo al sujeto, qué término colocar en la tercera columna?. Si extremamos aún más la interrogación del sentido de la palabra inhibición (inhibición, impedimento), el tercer término que les propongo, siempre en el sentido de devolverlos al suelo de lo vivido, a la ridícula seriedad de la cuestión, les propongo embarazo *(embarras)*. Será tanto más valioso para nosotros cuanto que hoy la etimología me colma; manifiestamente el viento sopla para mí, si advierten que embarras es muy exactamente el sujeto S revestido de la barra, que la etimología imbarricare hace, hablando con propiedad, la alusión más directa a la barra *(bara)* como tal, y que además tal es la Imagen de lo que llaman la vivencia más directa del embarazo. Cuando ya no saben qué hacer de ustedes, cuando no encuentran tras qué parapetarse, es de la experiencia de la barra que se trata, barra que por otra parte puede asumir más de una forma. Si no estoy mal informado, curiosas referencias han de hallarse en muchos dialectos donde *l'embarrassé,* la embarazada(5) —no hay españoles aquí, tanto peor— y sin recurrir al dialecto, quiere decir "mujer encinta" en español. Lo cual es otra forma bien significativa de la barra en su lugar.

Y esto en cuanto a la dimensión de la dificultad. Ella desemboca en esa especie de forma ligera de la angustia que se llama embarazo. En la otra dimensión la del movimiento, cuáles son los términos que veremos dibujarse?, bajando hacia el síntoma, se trata de la emoción *(émotion)*. La emoción —me perdonaran que continué fiándome de una etimología que hasta ahora me fue tan propicia— de hecho, etimológicamente, se refiere al movimiento salvo que demos allí un retoquecito e insertemos el sentido goldsteiniano de arrojar fuera, ex, de la línea del movimiento , el movimiento que se desagrega, de la reacción llamada catastrófica. Será útil indicarles en que lugar hay que ponerla porque después de todo hubo quienes pudieron decirnos que la reacción catastrófica era la angustia. Desde luego, creo que no falta relación entre ambas: que cosa no estará en relación con la angustia?. Pero se trata de saber dónde está, verdaderamente la angustia. Por ejemplo, el hecho de que se haya utilizado —sin escrúpulos, por otra parte la misma referencia a la reacción catastrófica para designar la crisis histérica como tal, o aún la cólera en otro caso, prueba también de manera suficiente que ella no podría bastar para, distinguir, para enganchar, para señalar dónde esta la angustia. Demos el paso siguiente: permanecemos siempre a la misma respetuosa distancia con respecto a dos importantes rasgos de la angustia, pero hay en la dimensión del movimiento algo que responda de una manera más precisa al piso de la angustia?. Lo llamaré por su nombre que desde hace tiempo reservo, en interés de ustedes, como golosina. Tal vez haya hecho yo una alusión fugitiva a ello, pero sólo orejas particularmente prehensivas pudieron retenerlo: es Ia palabra turbación *(émoi)*. Aquí la etimología me favorece de una manera literalmente fabulosa. Esa etimología me colma. De allí que cuando les haya dicho todo lo que me aporta personalmente, no vacilaré en abusar de ella. Vayamos a la cuestión.

Como se expresan Bloch y Von Wartburg en el artículo al que expresamente les indico remitirse, el sentimiento lingüístico,— me excuso si esto resulta redundante con respecto a lo que voy a decir ahora, más redundante aún por cuanto lo que voy a decirles es , su cita textual (aunque a alguno pueda disgustarle, tomo lo mío donde lo encuentro)— el sentimiento lingüístico dicen, se acercó a ese término con la palabra justa, la palabra emocionar *(émouvoir)*. Pero desengáñense no hay nada de esa. La turbación *(émoi)* no tiene nada que ver con la emoción *(émotion)* para quien además sabe servirse de ella. En todo caso sepan — e iré rápido— que el término *esmaver*, antes de él *esmais* e inclusive *esmoi* —*esmais* si quieren saberlo, ya se manifestó en el siglo trece— no conocieron para expresarme con los autores, no triunfaron sino en el diez y seis. Sepan además que *esmaver* tiene el sentido de turbar *(troubler)* asustar, y también turbarse *(setroubler)*; que *esmaver* es empleado todavía en los dialectos y nos conduce al latín popular *exmagare* que significa hacer perder el poder, la fuerza, y que este latín popular está ligado al injerto de una raíz germánica occidental que reconstituida da *magan* y que además no tiene necesidad de ser reconstituida pues en alto alemán y en gótico ella existe con la misma forma por poco que sean ustedes germanófonos, pueden vincular *mogen* al *may* inglés(...) alemán. Existe *smagare* en italiano como espero?. No de ese modo. Según Bloch y von

Wartburg querría decir, si les creemos, desalentarse. Por lo tanto, subsiste una duda. Como no hay aquí ningún portugués, no habré de recibir objeción alguna, no a lo que propongo sino a Bloch y von Warthurg, quienes traen *esmagar* que querría decir aplastar, lo que hasta nueva orden retendré como ofreciendo más tarde un gran interés. Los paso al Provenzal.

Sea como fuere, es seguro que la traducción admitida de *Triebregung* por *emoi* pulsional es totalmente inadecuada, y precisamente a causa de toda la distancia que hay entre *émotion* y *émoi*. *Emoi* esturbacion *(trouble)*, caída de potencia, la *Regung* es estimulación llamado al desorden y hasta al motín . He de parapetarme también tras esta encuesta etimológica para decirles que hasta cierta época aproximadamente la misma de lo que en Bloch y von Wartburg se llama triunfo del *émoi*, motín tuvo justamente el sentido de emoción y recién tomó el sentido de movimiento popular a partir del siglo XVII, poco más o menos.

Todo esto aspira a hacerles sentir que aquí los matices y hasta las versiones lingüísticas evocadas están destinadas a guiarnos en algo, a saber, que si queremos definir por *émoi* un tercer lugar en el sentido de lo que quiere decir la inhibición si procuramos reunirla con la angustia, el *émoi*, la turbación, el turbarse en tanto que tal, nos indica la otra referencia que no por corresponder a un nivel, digamos igual al de embarazo, atiende la misma vertiente. El *émoi* es el turbarse más profundo en la dimensión embarazosa del movimiento. El embarazo, el máximo de dificultad alcanzada, Habrá que decir que con ello hemos llegado a la angustia?. Las casillas de este cuadrito están allí para mostrarles que precisamente no lo pretendemos. Hemos llenado algunas con los términos emoción, turbación, impedimento y embarazo, pero hay dos que se encuentran vacías. Cómo llenarlas?. El tema nos interesa sobremanera y por un tiempo los dejará en estado de adivinanza. Qué poner en esas dos casillas?. En lo relativo al manejo de la angustia la cuestión ofrece el mayor interés.

Una vez formulado este breve preámbulo con la referencia a la tríada freudiana de inhibición, síntoma y angustia, tenemos ya despejado el terreno para hablar de esta última. Yo diría, llevado doctrinariamente por estas evocaciones al nivel mismo de la experiencia: tratemos de situarla en un marco conceptual. Qué es la angustia?. Hemos descartarlo que se trate de una emoción. Y para introducirla, diré: es un afecto,

Quienes siguen los movimientos de afinidad o aversión de mi discurso y a menudo se dejan llevar por las apariencias piensan sin duda que me intereso menos por los afectos que por otras cosas. Es totalmente absurdo. Llegado el caso, traté de decir lo que el afecto no es: no es el ser dado en su inmediatez ni tampoco el sujeto bajo una forma en cierto modo bruta. No es, para decirlo, en ningún caso protopático. Mis ocasionales observaciones sobre el afecto no quieren decir otra cosa. E incluso por ello hay una estrecha relación de estructura con lo que hasta tradicionalmente es un sujeto; espero articularlo de una manera indeleble la vez que viene.

Por el contrario, lo que dije del afecto es que no está reprimido; y esto lo dice también Freud. El afecto está desamarrado, va a la deriva. Se lo encuentra desplazado, loco, invertido, metabolizado, pero no reprimido Lo que está reprimido son los significantes que lo amarran. Tal relación del afecto con el significante requeriría todo un año de teoría de los afectos. Ya en una ocasión dejé presentarse cómo lo entiendo y lo hice a propósito de la cólera. La cólera, les dile, es lo que sucede en los sujetos cuando las clavijitas no entran en los agujeritos. Qué quiere decir esto? Cuando a nivel del Otro, del significante, es decir siempre más o menos de la fe y de la buena fe, no se juega yo juego. Esto suscita cólera. Además, para dejarlos hoy con algo que les ocupe, les haré una sencilla observación. Dónde es que Aristóteles trata mejor sobre las pasiones?. Pienso que incluso hay unos cuantos que ya lo saben: en el libro 2 de su *Retórica.* Lo mejor sobre las pasiones está tomado en la referencia, en el hilo, en la red de la *Retórica*. No es casualidad. Es el hilo. Por eso le hablé del hilo a propósito de los primeros señalamientos lingüísticos que traté de ofrecerles. No he seguido el dogmático camino de hacer preceder por una teoría general de los afectos lo que tengo que decirles acerca de la angustia. Por qué? Porque aquí no somos psicólogos, somos psicoanalistas. No les desarrollo una psicosis directa, lógica, un discurso de esa realidad irreal llamada psiquis, sino una praxis que merece un nombre:erotología. Se trata del deseo, y el afecto por donde tal vez se nos solicita que hagamos surgir todo lo que éste comporta como consecuencia universal, no general sobre la teoría de los afectos, es la angustia. Sobre el filo de la angustia tendremos que sostenernos, y con él espero llevarlos más lejos la próxima vez.



Clase 2

21 de Noviembre de 1962

gráfico(6)

En ocasión de proseguir la tarea de impulsar un poco más mi discurso sobre la angustia, legítimamente puedo plantear la cuestión de lo que es aquí una enseñanza.

La noción que de ella podemos formarnos debe asimismo sufrir algún efecto —si en principio somos aquí la mayoría, analistas, si la experiencia analítica es supuestamente mi referencia esencial cuando me dirijo a la audiencia que ustedes componen— de la circunstancia de que no podemos olvidar que el analista es, por así decirlo, un interpretante. El analista Juega con ese tiempo tan esencial que ya he acentuado para ustedes repetidas veces a partir de varios sujetos: el de "él no sabía", "yo no sabía", y al que dejaremos un sujeto indeterminado agrupándolo en un "no se sabía".

Con relación a este "no se sabía", se considera que el analista sebo algo. Por qué no admitir incluso que sabe un poco?. El problema, que sería al menos prematuro, no consiste en saber si puede enseñarlo (podemos decir que hasta cierto punto la sola existencia de un lugar como éste y del papel que en él juego desde hace algún tiempo es una manera de zanjar la cuestión, bien o mal, pero de zanjarla), sino en saber qué es enseñarlo.

Qué es enseñar cuando precisamente se trata de lo que es cuestión de enseñar, de enseñarlo no sólo a quien no sabe, sino —hay que admitir que hasta cierto punto todos experimentamos la misma contrariedad— a quien, visto de qué se trata, no puede saber.

Observen bien a dónde lleva, por así decir, el desequilibrio *(porte-à-faux)*. Si no existiera ese desequilibrio, una enseñanza analítica, este mismo seminario, podrían concebirse en la línea, en la prolongación de lo que ocurre por ejemplo en un control, donde lo que se aportaría es lo que ustedes saben, lo que ustedes sabrían, y donde yo no intervendría más que para dar un análogo de lo que es la interpretación, a saber, esa adición mediante la cual aparece algo que da sentido a lo que ustedes creen saber, que hace aparecer en un relámpago lo que es posible captar más allá de los límites del saber.

Igualmente, en la medida en que hay un saber en el trabajo de elaboración que llamaremos comunitario, más que colectivo, del análisis, entre quienes tienen su experiencia los analistas, en la medida en que ese saber está constituido puede concebirse un trabajo de recopilación que justifique el lugar que puede tomar una enseñanza como la que aquí se efectúa. Porque, si así les place, ya fue segregada por la experiencia analítica toda una literatura que se llama teoría analítica, y me veo forzado—a menudocontra mi gusto— a darle aquí tanto sitio como le doy; ella necesita que yo haga algo que vaya más allá de esa recopilación de teoría analítica, precisamente en el sentido de acercarnos, a través de la misma, a lo que constituye su fuente, o sea, la experiencia.

Aquí se presenta una ambigüedad que no sólo reside en el hecho de que se mezclan con nosotros algunos no analistas; no hay para ello gran inconveniente, pues también los analistas llegan con posiciones, posturas, expectativas que no son forzosamente analíticas, y que se encuentran ya harto condicionadas por el hecho de que en la teoría producida en el análisis se introducen referencias de toda especie, muchas más de lo que parece en un principio, y que pueden calificarse como extraanalíticas, psicologizantes por ejemplo.

Por el sólo hecho de que me las vea con esta materia, materia de mi audiencia, materia de mi objeto de enseñanza, seré llevado a referirme a esa experiencia común gracias a la cual se establece toda comunicación enseñante, o sea, a no poder permanecer en la pura posición que llamé interpretante, sino a pasar a una posición comunicante más amplia, es decir, a embarcarme por el terreno del "hacer comprender", a invocar en ustedes una experiencia que va mucho más allá de la estricta experiencia analítica.

Es importante recordar esto, pues el "hacer comprender" fue en todo tiempo lo que en psicología, en el sentido más amplio, constituyó verdaderamente el escollo. No al punto de poner el acento sobre lo que en un momento, por ejemplo, pareció la gran originalidad de un trabajo como el de Blondel sobre la "conciencia mórbida", a saber, que hay límites de la comprensión: no nos imaginemos, por ejemplo, que comprendemos lo vivido, como se dice, auténtico, real de los enfermos. Lo importante para nosotros no es la cuestión de ese límite; y en el momento en que les hablo de la angustia, importa hacerles notar que aquélla es una de las cuestiones que suspendemos, porque el problema es más bien explicar por qué, a que título podemos hablar de la angustia cuando subsumimos bajo esa rúbrica la angustia en la que podemos introducirnos a consecuencia de determinada meditación guiada por Kierkegaard, esa que puede captarnos en determinado momento, paranormal o francamente patológico, como siendo nosotros mismos sujetos de una experiencia más o menos psicopatológicamente situable, la angustia ante la cual nos hallamos con nuestros neuróticos, material ordinario de nuestra experiencia, y también aquella que podemos describir y localizar en el principio de una experiencia para nosotros más periférica, la del perverso por ejemplo, y hasta la del psicótico.

Si esta homología se ve justificada por un parentesco de estructura, no puede hacerlo sino a expensas de la comprensión original, y sin embargo va a acrecentarse necesariamente con el peligro de hacernos olvidar que dicha comprensión no es la de algo vivido sino la de un nervio motor, y de presumir demasiado de cuanto podemos asumir de las experiencias a las que ella se refiere, especialmente las del perverso o el psicótico. En esta perspectiva es preferible advertir a quien sea que no debe creer excesivamente en lo que puede comprender. Aquí obtienen su importancia los elementos significantes, tan desprovistos que me esfuerzo por hacerlos de contenido comprensible mediante su notación, y cuya relación estructural es el medio por el que trato de mantener el nivel necesario para que la comprensión no sea equívoca, al dejar señalables los términos diversamente significativos por los cuales avanzamos, y especialmente en el momento en que se trata de un afecto. Pues no me he rehusado a tal elemento de clasificación: la angustia es un afecto. Vemos que el modo de abordaje de semejante cuestión: "la angustia es un afecto", se propone a nosotros desde el punto de vista del enseñante según caminos diferentes que creo podríamos definir, de un modo bien sumario —es decir, realizando en efecto su suma— bajo tres rúbricas del catálogo, a saber, en lo relativo al afecto agotar no sólo lo que esto

quiere decir, sino lo que se quiso decir al construir su categoría, término que seguramente nos coloca en postura de enseñar acerca de la enseñanza bajo su moco más amplio, y forzosamente aquí hacer concordar lo que se ha enseñado en el interior del análisis con lo que nos fue traído desde afuera en el sentido más vasto como categoría, por qué no?

Nos han llegado muy amplios aportes y, como verán, para tomar una referencia media que llegará a nuestro campo de atención, en lo concerniente a lo que este año nos ocupa —si es cierto que estoy lejos de negarme a insertar ese objeto central, lo dije, de la angustia, en el catálogo de los afectos, en das diversas teorías que se han producido sobre el afecto— y bien, tomando las cosas como dije en una especie de punto medio del corte, a nivel de Santo Tomás de Aquino, para llamarlo por su nombre, hay muy buenas cosas relativas a una división que él no inventó acerca del afecto, división entre el concupiscible y el irascible, y una larga discusión por la cual compara, según la fórmula del debate escolástico, proposición, objeción, respuesta, a saber cuál de las dos categorías es primera con relación a la otra, de qué modo él se decide y por qué. No dejará de servirnos la consideración de que a pesar de ciertas apariencias, ciertas referencias, el irascible se inserta en alguna parte en la cadena del concupiscible siempre ya allí, siendo por lo tanto este último, con relación a aquél, primero; pues en verdad esta teoría no se hallaría en última instancia enteramente suspendida de la suposición de un Bien Supremo al que como ustedes saben tendremos que hacer importantes objeciones; para nosotros sería muy procedente, y veremos lo que de ella podemos conservar, lo que ella nos aclara.

Les pido que se remitan a ese texto cuyas referencias les daré en un momento; seguramente podremos encontrar en él gran materia para alimentar nuestra reflexión. Paradójicamente, más de la que podamos hallar en las elaboraciones modernas, recientes —llamemos a las cosas por su nombre; siglo XIX— de una psicología que, sin duda no con total derecho, se ha pretendido más experimental. Pero además esta vía tiene el inconveniente de impulsarnos en el sentido, en la categoría de la clasificación de los afectos, y la experiencia nos prueba que todo excesivo abandono en esta dirección sólo culminará para nosotros —e incluso por centralmente que lo llevemos, con relación a nuestra experiencia, a esa parte sobre la cual recién puse el acento de la teoría— a atolladeros manifiestos de los cuales da por ejemplo muy buen testimonio el artículo del tomo 34, tercera parte, de 1953 de la *International Journal*, donde David Rapaport intenta una teoría psicoanalítica del afecto.

Dicho artículo es en verdad ejemplar por el balance propiamente consternante en el que además, sin que la pluma del autor piense en disimularlo, desemboca: el sorprendente resultado de que un autor que anuncia con ese título un artículo que después de todo podría dejarnos esperar algo nuevo, original en cierto modo, relativo a lo que el analista puede pensar acerca del afecto, sólo culmine al fin de cuentas en que también él, estrictamente en el interior de la teoría analítica, haga el catálogo de las acepciones con las que el término fue empleado, y se percate de que en el interior mismo de la teoría tales acepciones son irreductibles las unas a las otras. La primera sería la del afecto concebido como constituyendo substancialmente la descarga de la pulsión; para la segunda, —en el interior de la misma teoría e incluso, para ir más lejos, pretendidamente del texto freudiano mismo— el afecto no sería otra cosa que la connotación de una tensión en sus diferentes fases, ordinariamente conflictivas, contituyendo la connotación de esa tensión en tanto que ella varía, connotación de la variación de tensión; y tercer tiempo, igualmente marcado como irreductible en la teoría freudiana, por el cual el afecto contituiría, en una referencia propiamente tópica, la señal a nivel del ego relativa a algo que sucede en otra parte, a un peligro venido de otra parte. Lo importante es que él comprueba que aún subsiste en los debates de los autores que más recientemente arribaron a la polémica analítica, la divergente reivindicación de la primacía para cada uno de esos tres sentidos, de manera que al respecto nada está resuelto. Y el hecho de que el autor en cuestión no pueda decirnos más, es asimismo el signo de que aquí el método llamado del "catálogo" no podría dejar de hallarse marcado por cierto saber admitido, para finalmente culminar en callejones sin salida y hasta en una muy especial infecundidad.

Diferenciándose de este método —y me excuso por extenderme tanto sobre una cuestión que sin embargo ofrece gran interés previo en lo relativo a la oportunidad de lo que aquí hacemos (no es por nada que la introduzco, ya lo verán con referencia a la angustia)— hay otro método al que llamaré, sirviéndome de una necesidad de consonancia con el término precedente, el método "del análogo", que nos llevaría a discernir lo que podemos llamar "niveles". En una obra que no volveré a citar hoy he observado una tentativa de reunión de esa especie; en capítulos separados se ve concebida a la angustia, como allí se expresa —es un trabajo inglés— biológicamente, después socialmente, sociológicamente, y después que sé yo, *culturally*, culturalmente, como si así bastara para revelar, en niveles pretendidamente independientes, posiciones analógicas, y llegar a hacer algo diferente que desprender, no ya lo que antes llamé una clasificación, sino ahora una suerte de tipo.

Es sabido en qué desemboca semejante método: en lo que llaman una antropología. A nuestro juicio, la antropología comporta el mayor número de los más azarosos presupuestos de todos los caminos que podemos emprender. Tal método, marcado por el eclecticismo que fuere, siempre y necesariamente va a dar en lo que con nuestro vocabulario familiar y sin hacer de ese nombre ni de ese título el índice de alguien que incluso habría ocupado una posición tan eminente, llamamos "junguismo".

Con respecto a la ansiedad, esto nos conducirá necesariamente al tema de ese núcleo central que es la temática absolutamente necesaria en la que culmina tal vía. Es decir que ella está muy lodos de aquello de que se trata en la experiencia. La experiencia nos conduce a lo que aquí llamaré la tercera vía, y que pondré bajo el índice, bajo la rúbrica de una [unción que denominaré "de la llave".

La llave es lo que abre, y lo que para abrir funciona. La llave es la forma según la cual debe o no operar la función significante como tal; y lo que torna legítimo que yo la anuncie y la distinga y ose Introducirla como algo en lo que podemos confiarnos, nada tiene que esté aquí marcado de presunción, por la razón de que si pienso que será para ustedes, y para aquellos de ustedes que ejercen la profesión enseñante, una referencia suficientemente convincente, es que esa dimensión ea absolutamente connatural a toda enseñanza, analítica o no, ya que no hay enseñanza, diría yo, —yo mismo, con toda la sorpresa que puede resultar para algunos en lo relativo a lo que enseñe, y sin embargo lo diré— no hay enseñanza que no se refiera a lo que llamaré un "Ideal de simplicidad",

Si hace un momento algo constituyó para nosotros suficiente objeción en el hecho de que una gata literalmente no puede recobrar a sus gatitos, en lo relativo a lo que nosotros,

analistas, pensamos al Ir hacia los textos sobre el afecto, hay algo profundamente insatisfactorio, y es exigible que por el título que sea, satisfagamos cierto Ideal de reducción simple. Qué quiere decir esto y por qué?. Por qué, por qué, desde el tiempo en que se hace ciencia —pues estas reflexiones se dirigen a muy otra cosa y a camposmás vastos que el de nuestra experiencia— por qué se exige la mayor simplicidad posible?. Por qué sería simple lo real? Qué nos permite, Incluso por un sólo instante, suponerlo?

Y bien, nada, pero ninguna otra cosa que ese *initium* subjetivo sobre el cual puse el acento durante toda la primera parte de mi enseñanza del año pasado, a saber: que no hay aparición concebible de un sujeto como tal sino a partir de la Introducción primera de un significante y del significante m simple, que se llama "rasgo unario".

El rasgo unario es de antes del sujeto. "En el principio fue el verbo", esto quiere decir: en el principio es el rasgo unario, Todo lo que sea enseñable debe conservar ese estigma de tal inicio ultrasimple, única cosa que a nuestros ojos puede justificar e l Ideal de simplicidad.

Simplicidad, singularidad del rasgo: esto es lo que hacemos entrar en lo real, lo quiera éste o no, Pero hay una cosa cierta, que eso entra, que eso ha entrado ya allí ames que nosotros, porque en lo sucesivo será por tal camino que todos esos sujetos que desde hace algunos siglos dialogan y tienen que arreglarse como pueden con la condición, justamente, de que entre ellos y lo real exista el campo del significante, en lo sucesivo será por ese aparato del rasgo unario que se habrán constituido como sujetos. Cómo habría de sorprendernos encontrar su marca en lo que constituye nuestro campo, si nuestro campo es el del sujeto?

En el análisis hay algo que es anterior a todo lo que podemos elaborar o comprender, y lo llamaría presencia del Otro, A. No hay autoanálisis; hasta cuando uno se lo imagina, el Otro, A, está allí. Lo recuerdo porque fue ya por esta misma vía de simplicidad que situé lo que les dije, lo que les indiqué, lo que comencé a indicarles acerca de algo que va mucho más allá: que la angustia es esa cierta relación que hasta aquí no hice otra cosa que figurar. La vez pasada les recordé su imagen con el dibujo reevocado de mi presencia, muy modesta y embarazada frente a la de la mantis religiosa gigante; mucho más les dije al decirles: esto tiene relación con el deseo del Otro.

A ese Otro, antes de saber qué quiere eso decir, mi relación con su deseo cuando me encuentro en la angustia, a ese Otro lo pongo ante todo aquí. Para acercarme a su deseo tomaré, mi Dios, los caminos que ya he abierto. Yo dije: el deseo del hombre es el deseo del Otro. Pido disculpas por no reiniciar aflora un análisis gramatical que efectué en ocasión de las últimas Jornadas provinciales —por eso me preocupa tanto que su texto llegue a mi finalmente intacto, para poder difundirlo llegado el caso—, el análisis gramatical de lo que esto quiere decir: el deseo del Otro, y el sentido de ese genitivo (objetivo); pero, en fin, creo que quienes hasta ahora han asistido a mi seminario tienen suficientes elementos para situarse.

Bajo la pluma de alguien que es, justamente, el autor de ese pequeño trabajo al que aludí la vez pasada — al comenzar mi enseñanza de este año—, trabajo que me fue entregado esa mañana misma y cuyo terna no era otro que el que aborda Lévi-Strauss, el de la puesta en suspenso de lo que puede llamarse razón dialéctica, en el nivel estructuralista en que dicho autor se coloca, alguien que se sirvió de él para desenredar el debate, entrar en sus rodeos, desenmarañar su madeja, desde el punto de vista analítico y haciendo referencia desde luego a lo que pude decir acerca del fantasma como soporte del deseo, en mi opinión no atiende de manera suficiente a lo que digo cuando hablo del deseo del hombre como deseo del Otro.

Prueba de ello es que dicho autor cree poder contentarse con recordar que aquélla es una fórmula hegeliana. Ahora bien, pienso que si hay alguien que no se equivocó en cuanto al aporte de la *FenomenologíadelEspíritu*, ése soy yo. Sin embargo, si hay un punto del que es importante señalar que en él marco la diferencia y, si ustedes quieren, para utilizar el término, el "progreso" —yo preferiría el "salto"— que hemos dado con relación a Hegel, es precisamente el relativo a la función del deseo. Dado el dominio que tengo que cubrir este año, no me encuentro en la postura de retomar paso a paso con ustedes el texto hegeliano. Aludo aquí a un autor que espero verá publicado eso artículo, y que manifiesta un conocimiento bien sensible de lo que al respecto dice H egel

Sin embargo, no habré de seguirlo en el plano del pasaje, efectivamente original, que tan bien recordó en esa ocasión. Pero para el conjunto de quienes me oyen y en virtud de lo que ya ocurrió pienso, a nivel del común de este auditorio, en lo relativo a la referencia hegeliana, y lo diré de inmediato —para hacer sentir de qué se trata— que en Hegel, y con referencia a esa dependencia de mi deseo en relación con el deseante que es el Otro, tengo que vérmelas, de la manera más certera y articulada, con el Otro como conciencia. El Otro es el que me ve, en lo cual esto interesa a mi deseo (ustedes lo saben, lo vislumbran ya lo suficiente pero volveré n ello enseguida, por ahora hago oposiciones masivas), el Otro es el que me ve y es en este plano —del que ven que por sí sólo emprende, según las bases con que Hegel inaugura la *Fenomenología del Espíritu*, la lucha en el plano de lo que él llama "puro prestigio"— que mi deseo está interesado.

Para Lacan, puesto que Lacan es analista, el Otro está allí como inconsciencia constituida como tal, e interesa a mi deseo en la medida de lo que le falta y él no sabe. A nivel de lo que le falta y él no sabe me encuentro interesado de la manera más absorbente, porque no hay para mí otro rodeo que me permita encontrar lo que me falta como objeto de mi deseo.

Por eso es que para mí no hay, no sólo acceso sino ni siquiera sustentación posible de mi deseo que sea pura referencia a un objeto, cualquiera que fuese, si no es acoplándolo, anudándolo con lo que se expresa por medio del S/ que es esa necesaria dependencia con relación al Otro como tal. El mismo Otro, desde luego, con el que en el curso de estos años pienso haberlos extenuado al forzarlos a distinguirlo, en cada Instante, del otro, mi semejante. Es el Otro como lugar del significante. Es mi semejante entre otros, desde ya, pero no sólo esto pues es también el lugar como tal donde se instituye el orden de la diferencia singular de la que les hablaba al comienzo.

Introduciré ahora las fórmulas marcadas a la derecha, de las que no pretendo lejos de eso, dado lo que les dije al principio— que entreguen inmediatamente su malicia. Como la vez pasada, hoy les ruego que las transcriban; para eso este año escribo cosas en el pizarrón. Verán después su funcionamiento. El deseo de deseo, en el sentido hegeliano, es pues deseo de un deseo que responde al llamado del sujeto. Es deseo de un deseante. Por qué

tiene necesidad de ese deseante, que es el Otro?. Cualquiera sea el ángulo bajo el que ustedes se coloquen, pero de la manera más articulada en Hegel, lo necesita para que el Otro lo reconozca, para recibir de él el reconocimiento. Qué quiere decir esto?. Que el Otro como tal va a instituir algo "a" que es precisamente aquello de que se trata a nivel de lo que desea — aquí se encuentra toda la impasse al exigir ser reconocido por él. Allí donde soy reconocido como objeto, pues ese objeto en su esencia es una conciencia, una *Selbst-Bewusstsein*, ya no hay otra mediación que la de la violencia. Obtengo lo que deseo, soy objeto y no puedo soportarme como objeto, no puedo soportarme reconocido sino en el mundo, el único modo de reconocimiento que pueda yo obtener. Es preciso, pues, a todo precio, decidir entre nuestras dos conciencias. Tal es el destino del deseo de Hegel.

El deseo de deseo, en el sentido lacaniano o analítico, es el deseo del Otro de una manera mucho más fundamentalmente abierta a una suerte de mediación. Al menos, así lo parece a primera vista. Porque aquí el deseo —verán en la fórmula, el significante que pongo en el cuadro 2, que voy bastante lejos en el sentido de traspasar, quiero decir de contrariar lo que pueden esperar ahora— es deseo en tanto que imagen soporte de ese deseo, relación pues de **d (a)** con lo que escribo, con lo que no vacilo en escribir: **i (a)**, incluso y precisamente porque esto resulta ambigüo con la notación que habitualmente señalo de la imagen especular (aquí todavía no sabemos cuándo, cómo y por qué puede serlo, la imagen especular, pero es seguramente una Imagen: no es la imagen especular, es del orden de la imagen, es el fantasma, que llegado el caso no vacilo en recubrir por medio de esa notación de la Imagen especular). Digo pues que ese deseo es deseo en tanto que su imagen soporte es el equivalente —por eso los dos puntos (:)que estaban aquí están allí— es el equivalente del deseo del Otro. Pero allí el otro se connota A/ [A mayúscula barrada] porque es el Otro en el punto en que se cárecteriza como falta. Con respecto a las otras dos fórmulas, 3 y 4 (pues no hay más que dos, ésta y después la segunda; van englobadas en una llave, para la segunda, dos fórmulas que apenas son dos maneras de escribir la misma, en un sentido, después en el sentido palindrómico: es todo lo que escribe la tercera línea) no sé si hoy tendré tiempo de llegar a su traducción. Sepan no obstante desde ahora que una y otra están destinadas, la primera a poner en evidencia que la angustia es lo que da la verdad de la fórmula hegeliana, a saber, que la fórmula hegeliana es parcial y falsa y hace vacilar el punto de partida mismo de la *Fenomenología del Espíritu*, cono indiqué varias veces al mostrarles la perversión que resulta —mucho más allá y hasta en el dominio político— de ese punto de partida demasiado estrechamente centrado sobre lo imaginario; pues es muy lindo decir que la servidumbre del esclavo está plena de consecuencias y lleva al Saber Absoluto, pero esto también quiere decir que el esclavo seguirá siendo esclavo hasta el fin de los tiempos.

A la verdad la trae Kierkegaard. No es la verdad de Hegel sino la de la angustia la que nos lleva a nuestras observaciones relativas al deseo en el sentido analítico.

Observaciones:

En ambas fórmulas, la de Hegel y la mía, en el primer término (arriba), por paradójico que parezca, es un objeto a el que desea. Si hay diferencias, también hay algo común entre el concepto hegeliano del deseo y el que yo promuevo. Es en un momento el punto de una impasse inaceptable en el proceso. *Selbst-Bewusstein* en Hegel, es un objeto es decir, algo donde el sujeto, siendo ese objeto, está irremediablemente marcado de finitud— es ese objeto el que está afectado por el deseo. En lo cual lo que produzco ante ustedes tiene algo de común con la teoría hegeliana, excepto que en nuestro nivel analítico, que no exige la transparencia del *Selbst-Bewusstsein* —lo que implica una dificultad, por cierto, pero no de naturaleza de hacernos desandar lo andado, ni tampoco de embarcarnos en la lucha a muerte con el Otro— a causa de la existencia del inconsciente, podemos ser ese objeto afectado por el deseo.

Es en tanto que marcados así de finitud que nosotros, sujetos del inconsciente, nuestra falta, ser deseo, deseo finito, en apariencia porque la falta, que siempre participa de cierto vacío, puede ser llenada de varias maneras en principio, aunque sepamos muy bien, porque somos analistas, que no la llenamos de treinta y seis maneras. Veremos por qué, y cuáles.

La dimensión que yo diría clásica, moralista y no tanto teológica, de la infinitud del deseo ha de ser, en esta perspectiva, totalmente reducida. Pues esa pseudo infinitud no tiene más que una cosa que felizmente una cierta parte de la teoría del significante, no otra que la del número entero, nos permite figurar. Esa falsa infinitud está ligada a una suerte de metonimia que, relativa a la definición del número entero, se llama recurrencia. Es, muy simplemente, la ley que creo hemos acentuado poderosamente el año pasado a propósito del Uno repetitivo. A ese Uno se reduce en último análisis la sucesión de los elementos significantes; pero nuestra experiencia nos demuestra que en los diversos campos que le son propuestos, en especial y de manera diferente el neurótico, el perverso y hasta el psicótico, el hecho de que sean distintos y se sucedan no agota la función del Otro. Lo expreso aquí a partir de ese Otro originario como lugar del significante, de ese S todavía no existente que tiene que situarse como determinado por el significante, bajo la forma de estas dos columnas con las cuales, como ustedes saben, puede escribirse(...) de la división.

gráfico(7)

Con relación a ese Otro, dependiendo de ese Otro, el sujeto se inscribe como un cociente, está marcado por el rasgo unario del significante en el campo del Otro. Y bien, no por ello el Otro queda aniquilado. Hay un resto en el sentido de la división, un residuo.

Ese resto, eso último, ese irracional, esa prueba y única garantía de la alteridad del Otro, es el a. Y por eso los dos términos, S y a, el sujeto como marcado por la barra del significante, el a objeto como residuo de la puesta en condición, si puedo expresarme así, del Otro, están del mismo lado, ambos del lado objetivos de la barra, ambos del lado del Otro. El fantasma, apoyo de mi deseo, está en su totalidad del lado del Otro, S/ y a. Lo que ahora está de mi lado es justamente lo que me constituye como inconsciente, a saber, A/ [A mayúscula barrada], el Otro en tanto que no lo alcanzo.

Llevaré a ustedes más lejos?. No me queda tiempo. Y por no dejarlos en un punto tan cerrado en cuanto a la prosecución de la dialéctica que va a insertarse en él y que, como verán, necesita que el próximo paso a explicarles sea lo que yo comprometo en el asunto, a saber: que en la subsistencia del fantasma figuraré el sentido de lo que tengo que producir, apelación a una experiencia que pienso será para ustedes —mi Dios, esto es lo

que más les interesa, no lo dije yo sino Freud— en la experiencia del amor, de alguna utilidad, quiero que observen, dado el punto en que nos hallamos, que en esta teoría del deseo en su relación con el Otro tienen ustedes esta llave, la de que, contrariamente a la esperanza que podría darles la perspectiva hegeliana, el modo de conquista del otro es el que por desgracia demasiado a menudo adopta alguno de los partenaires: "Te amo, aunque no lo quieras," No crean que Hegel no advirtió tal prolongamiento de su doctrina. Hay una breve y preciosísima nota donde indica que por allí habría podido hacer pasar toda su dialéctica. En el mismo lugar dice qué si no tomó ese camino fue porque le parecía falto de seriedad. Cuánta razón tiene!. Hagan la experiencia, ya me darán noticias de su éxito!. Sin embargo, hay otra fórmula que si no demuestra mejor su eficacia es quizás sólo por no ser articulable, pero esto no quiere decir que no esté articulada. Es: "Te deseo, aunque no lo sepa." Allí donde ella, por inarticulable que sea, consigue hacerse oír, les aseguro que es irresistible. Por qué?. No les dejaré esto como adivinanza. Si tal fórmula fuera decible, qué diría yo con ella?. Diría al otro que, deseándolo sin saberlo, sin duda siempre sin saberlo, lo tomo como el objeto de mi deseo por mí mismo desconocido, es decir que en nuestra personal concepción del deseo yo lo identifico, yo te identifico, a ti, a quien yo hablo, tú mismo, con el objeto que a ti mismo te falta; o sea que por ese circuito al que soy forzado para alcanzar el objeto de mi deseo, cumplo justamente para él lo que él busca. Es así como, inocentemente o no, si tomo ese rodeo, el otro como tal, aquí objeto —obsérvenlos— de mi amor, caerá forzosamente en mis redes. Con esto los dejo, y les digo "hasta la vez que viene".



28 de Noviembre de 1962

gráfico(8)

Observarán cuánto me satisface ligar nuestro diálogo a alguna actualidad, En definitiva, no hay otra cosa que lo actual, y por eso es tan difícil vivir en el mundo, digamos, de la reflexión. A decir verdad, en él no pasa gran cosa. Sucede así que me esfuerzo por ver si en alguna parte no so mostrará una puntita de punto de interrogación, y

soy raramente recompensado Por eso ocurre que se me formulen preguntas, y serias; y bien, no lamenten aprovecharse de ello.

Sigo pues mi diálogo con la persona a quien ya hice alusión dos veces en mis clases precedentes, y a propósito de la manera como la vez pasada marqué la diferencia entre la concepción de la articulación hegeliana del deseo y la mía. Se me apremia para que diga más sobre lo que textualmente se designa como una superación a cumplir en mi propio discurso, una articulación más precisa entre el estadio del espejo, o como expresa el Informe de Roma, entre la Imagen especular y el significante. Agreguemos que parece resultar aquí cierto hiato, no sin que mi Interlocutor advierta que tal vez este empleo de la palabra hiato, corte o escisión, no sea otra cosa que la palabra esperada. Sin embargo, con esta forma, ella podría parecer lo que en efecto sería: una elusión, o una elisión. Y por ello con todo gusto trataré hoy de responderle, tanto más cuanto que aquí nos hallamos estrictamente en el camino de lo que tengo que describir este año en lo relativo a la angustia: la angustia es lo que nos permitirá volver a pasar por la articulación que se requiero de mí. Digo "volver a pasar" porque quienes me han seguido en estos últimos años, incluso sin haber sido forzosamente asiduos, quienes han leído lo que escribo, de ahora en adorante tienen más que elementos para llenar, para hacer funcionar ese corte, ese hiato, como verán por las evocaciones con que comenzaré.

A decir verdad, no creo que en lo que enseñé nunca haya dos tiempos: un tiempo que se hallaría centrado en el estadio del espejo, en algo puntuado sobre lo Imaginario, y después, con ese momento de nuestra historia señalado por el informe de Roma, el descubrimiento que de pronto hice del significante. En un texto que creo no es de fácil acceso pero que se encuentra en todas las buenas bibliotecas psiquiátricas, texto aparecido en *L´EvolutionPsvchiatrique* y que se llama *"Palabras sobre la causalidad psíquica"*, discurso que nos hace remontarnos, si no recuerdo mal, hasta justo después de la guerra, en 1946, a quienes se Interesan por la pregunta que se me ha formulado les ruego que se remitan a él; verán cosas que les probarán que no es de ahora que he trenzado íntimamente el entrejuego de esos dos registros.

En verdad, si ese discurso fue seguido por un silencio bastante prolongado, digamos que no puede esto sorprender en exceso. Para abrir a ese discurso cierto número de orejas hubo que recorrer un camino, y no crean que en el momento en que —si esto les interesa, relean las *"Palabras sobre la causalidad psíquica"*—, en el momento en que pronuncié esas palabras, las orejas para oírlas fueran tan fáciles.

En verdad, ya que dichas palabras fueron pronunciadas en Bonneval, y que una cita más reciente en Bonneval pudo hacer presente para algunos el camino recorrido, sepan que las reacciónes ante esas primeras palabras fueron bastante sorprendentes. El púdico término "ambivalencia", del que nos servimos en el medio analítico, cárácteriza perfectamente las reacciónes que registré, e inclusive, ya que se me buscará sobre el tema, no encuentro en modo alguno inútil marcar que en un momento —en el que algunos de ustedes ya estaban bastante formados y podrán recordar— en un momento de posguerra y de no sé qué movimiento de renovación que podía esperarse de él, no puedo dejar de recordar de pronto, cuando se me lleva a esa época, que quienes por cierto no eran individualmente los menos dispuestos a oír un discurso para entonces muy nuevo, personas situadas en cierto lugar al que políticamente se llama "la izquierda", e inclusive la "extrema izquierda", los comunistas, para llamarlos por su nombre, dieron prueba en esa ocasión, muy especialmente, de esa suerte de cosa, de reacción, de morra; de estilo que tengo que enganchar a un término de uso corriente, aunque habría que detenerse un instante antes de proponer su empleo pues se trata de un término muy injusto con respecto a quienes lo invocan en el origen, pero que acabó por tomar un sentido que no es ambigüo —tal vez debamos volver a él más tarde—, término que empleo en el sentido cortés: el de "fariseísmo".

Diré que en tal ocasión, en ese vasito de agua que es nuestro medio psiquiátrico, el fariseísmo comunista cumplió verdaderamente, a pleno, la función de aquello a lo que vimos se dedicó para asegurar —al menos nuestra generación actual, aquí en Francia la permanencia de esa suma de hábitos buenos o malos donde cierto orden establecido encuentra su confort y seguridad. En resumen, no puedo dejar de testimoniar que fue por sus tan especiales reservas que debo haber comprendido, en ese preciso momento, que mi discurso tardaría aún mucho tiempo en hacerse oír. De allí el silencio en cuestión y la aplicación que dediqué a consagrarme solamente a hacerlo penetrar en el medio al que su experiencia tornaba más apto para oírlo, o sea el medio analítico. Les paso las aventuras que siguieron.

Pero esto puede llevarlos a releer las *"Palabras sobre la causalidad psíquica"*; si lo hacen verán, sobre todo después de lo que les diré hoy, que a partir de entonces cobró existencia la trama en la cual cada una de las perspectivas que mi interlocutor distingue —no sin razón— se inscribe. Ambas perspectivas son aquí indicadas por sus dos líneas de color —la vertical en azul y la horizontal en rojo— que los signos (I) de lo imaginario y (S) de lo simbólico designan respectivamente.

Hay muchas maneras de recordarles que la articulación del sujeto con el pequeño otro y la articulación del sujeto con el gran Otro no viven separadas en lo que les demuestro. Habría más de una manera de recordarlo. Lo haré con cierto número de momentos que ya fueron esclarecidos, marcados como esenciales en mi discurso. Les hago observar que lo que ven dibujado en las otras líneas —verán colocados los elementos de que se trataba es otra cosa que un esquema ya publicado en las observaciones que creí deber hacer sobre el informe de Daniel Lagache en Royaumont. Y ese dibujo donde se articula algo que posee la más estrecha relación con nuestro tema, es decir, la función de dependencia de lo que —tomándolo de ese informe de Lagache pero también de un discurso anterior que realicé durante el segundo año de mi seminario— yo llamaba respectivamente el Yo ideal y el ideal del Yo, sí, recordemos cómo se encuentra insertada la relación especular, cómo toma su lugar, y cómo depende del hecho de que el sujeto se constituyo en el lugar del Otro. Se constituye por su marca en la relación con el significante. No hay otra cosa en la pequeña imagen ejemplar do donde parte la demostración del estadio del espejo, en ese momento llamado jubiloso donde el niño se asume como totalidad que funciona como tal en su imagen especular. Desde hace largo tiempo vengo recordando la relación esencial con ese momento, de ese movimiento que hace que el niñito que viene a captarse en la experiencia inaugural del reconocimiento en el espejo se vuelva hacia quien lo lleva, hacia quien lo soporta, lo sostiene, que está allí, detrás de él, hacia el adulto, se vuelva en un movimiento en verdad tan frecuente, yo diría constante, que todos, pienso, pueden tener el recuerdo de ese movimiento, se vuelva hacia aquel que lo lleva, hacia el adulto, hacia aquel que allí representa al gran Otro, como para solicitar en cierto modo su asentimiento,

hacia lo que en ese momento el niño del que nos esforzamos por asumir el contenido de la experiencia, del que reconstruimos en el estadio del espejo cuál es el sentido de ese momento, lo hace remitirse a ese movimiento de mutación de la cabeza que gira y vuelve a la imagen y parece demandarle que ratifique el valor de ésta. Por cierto, lo que les recuerdo no es más que un indicio, habida cuenta del vínculo inaugural de esa relación con el gran Otro, por el advenimiento de la función de la imagen especular notada, como siempre, por **i (a)**. Pero habremos de quedarnos aquí?. Ya que se encuentra en el interior de un trabajo que pedí a mi Interlocutor, concerniente a las dudas que lo asaltaban especialmente a propósito de lo que propuso Claude Lévi-Strauss en su libro *El pensamientosalvaje*, del que como verán es verdaderamente estrecha la relación —recién hice referencia a la actualidad— con lo que ese año tenemos que decir, pues creo que lo que debemos abordar para marcar esa suerte de progreso que constituye el uso de la razón psicoanalítica es algo que viene a responder precisamente a esa abertura *(béance)* donde más de uno entre ustedes por ahora permanece detenido, la que muestra Lévi-Strauss a lo largo de su desarrollo, en esa especie de oposición entre lo que él denomina razón analítica y la razón dialéctica.

Y es, en efecto, alrededor de dicha oposición que quisiera por fin instituir, en este tiempo presente, la observación introductoria siguiente que debo hacerles en mi camino de hoy: qué he destacado, extraído, del paso inaugural constituido en el pensamiento de Freud por La Ciencia de los Sueños, sino esto que les recuerdo, sobre lo que he puesto el acento: que Freud introduce ante todo el inconsciente, a propósito del sueño, precisamente como un lugar que él llama *eineandererSchauplatz* , otra escena?. Desde el comienzo, desde la entrada en juego de la función del Inconsciente, dicho término y dicha función se introducenallícomoesenciales.

Y bien, creo que se trata, en efecto, de un modo constituyente de lo que es, —digamos— nuestra razón, de ese camino que buscamos para discernir sus estructuras, para hacerles entender lo que voy a decirles. Digamos sin más —habrá que volver a ello, pues to davía no sabemos que, quiere decir— el primer tiempo. El primer tiempo es: hay el mundo. Y digamos que la razón analítica, a la que el discurso de Lévi-Strauss tiende a dar primacía, concierne a ese mundo tal como es y le acuerda con esa primacía una homogeneidad al fin de cuentas singular, que es efectivamente lo que choca y perturba a los más lúcidos de ustedes que no pueden dejar de señalar, de discernir lo que esto comporta como retorno a lo que podría llamarse una suerte de materialismo primario, en to da la medida en que finalmente, en ese discurso, el juego mismo de la estructura, de la combinatoria tan poderosamente articulada por el discurso de Lévi-Strauss, no haría más que ir a dar, por ejemplo, a la estructura misma del cerebro, y hasta a la estructura de la materia, de la cual representaría, según la forma llamada materialismo en el siglo XVIII, el doblete, pero no el doble. Sé bien que sólo se trata de una perspectiva que en definitiva podemos acoger, lo que es válido ya que en cierto modo está e xpresamente articulada.

Ahora bien, la dimensión de la escena, su división con respecto al lugar mundano o no, cósmico o no, donde se encuentra el espectador, viene a figurar a nuestros ojos la distinción radical de ese lugar donde las cosas —aún cuando fueran las cosas del mundo—, donde todas las cosas del mundo vienen a decirse, a ponerse en escena según las leyes del significante, a las que de ninguna manera podríamos considerar de entrada como homogéneas a las leyes del mundo. La existencia del discurso y lo que hace que estemos implicados en él como sujetos no es sino con demasiada evidencia muy anterior al advenimiento de la ciencia, y el maravilloso esfuerzo, por su lado desesperado, que realiza Lévi-Strauss para homogeneizar el discurso que él denomina "de la magia" con el discurso de la ciencia, es algo admirablemente instructivo, pero ni por un sólo instante puede llevar a la ilusión de que no hay allí un tiempo, un corte, una diferencia; y enseguida voy a acentuar lo que quiero decir y lo que tenemos que decir.

Por lo tanto, primer tiempo en el mundo. Segundo tiempo, la escena sobro la cual hacemos montar ese mundo. Y esto es la dimensión de la historia. La historia siempre tiene ese carácter de puesta con escena. Es con relación a ello que el discurso de Lévi-Strauss, especialmente en el capítulo en que responde a Sartre, el último desarrollo que Sartre instituye para realizar esa operación que la vez pasada yo llamaba reinstalar historiaensus *varales,* (sic)

La limitación del alcance del juego histórico le recuerda que el tiempo de la historia se distingue del tiempo cósmico, que las mismas fechas asumen de pronto otro valor según se llamen 2 de Diciembre o 18 Brumario, y que no se trata del mismo calendario del que se arrancan páginas todos los días. Prueba de esto es que tales fechas tienen otro sentido, que son rememoradas cuando es preciso cualquier otro día del calendario, como otorgándoles su marca, su carácterística, su estilo de diferencia o de repetición.Entonces, una vez que la escena está erigida, lo que ocurre es que el mundo se haya enteramente montado sobre ella, y con Descartes podemos decir: ir: "Sobre la escena del mundo, yo avanzo", como lo hace él, "enmascarado"; a partir de allí cabe preguntarse qué cosa debe el mundo —lo que al comienzo hemos llamado con total inocencia "el mundo"—, qué le debe el mundo a lo que vuelve desde esa escena. Y que todo lo que hemos llamado "mundo" en el curso de la historia y cuyos residuos se han superpuesto, sehanacumulado sin el menor cuidado por las contradicciónes, y lo que la cultura nos vehiculiza como siendo el mundo, un apilamiento, un almacén de ruinas, de mundos que se han sucedido y que no por ser incompatibles dejan de acomodarse perfectamente e n el interior de cada cual, estructura de la que el campo particular de nuestra experiencia nos permite medir su absorción, su profundidad, especialmente en la del neurótico obsesivo, del que hace mucho tiempo el mismo Freud observó hasta qué punto esos mundoscósmicospodían coexistir de la manera aparentemente menos objetable para él, al tiempo que manifiestan lamásperfectaheterogeneidaddesdeelprimerabordaje,desdeelprimerexamen,..

En síntesis, el cuestionamiento de lo que resulta ser el mundo del cosmismo en lo real es, a partir del momento en que hicimos referencia a la escena, lo más legítimo que podríamos hacer. Aquello con lo que creemos vérnoslas como mundo, no son acaso simplemente los restos acumulados de lo que llegaba desde la escena cuando —puedo decir— la escena estaba en gira?. Y bien, esta evocación va a introducirnos una tercera observación, un tercer tiempo que debía recordarlos como discurso anterior, y tanto más, q uizás esta vez de una manera insistente, cuanto que no es un tiempo, que en esa época no tuve bastante tiempo para acentuarlo. Ya que hablamos de escena, sabemos qué papel cumple justamente el teatro en el funcionamiento de los mitos; que a nosotros, analistas, nos permiten pensar. Los llevo a Hamlet, y a ese punto crucial que ya fue problemático para muchos autores y especialmente para Rank, quien sobre él produjo un artículo que, dado el momento precoz en que fue escrito, es en todo sentido admirable: la atención que concitó acerca de la función de la escena sobre la escena.

Qué es lo que Hamlet, el Hamlet de Shakespeare, el personaje de la escena, trae a la misma con los comediantes?. La trampa, la ratonera sin duda con la cual, nos dice, va a àpresar, a atrapar la conciencia del rey. Pero fuera de que allí ocurren cosas bien extrañas, y en particular esta en la cual para la época en que tanto les hablé de Hamlet no quise Introducirlos porque ello nos habría orientado hacia una literatura en el fondo más hamlética —ustedes saben que existe, y que existe al punto en que por cierto con ella podríamos cubrir estas paredes— más hamlética que psicoanalítica, ocurren allí cosas bien extrañas, incluída ésta: que cuando la escena es jugada a manera de prólogo, antes de que los actores comiencen sus discursos, y bien, esto no parece a gitar mucho al rey, mientras que sin embargo los presuntos gestos de su crimen están allí, ante él pantominados. Por el contrario hay algo muy extraño, y es el verdadero desborde, la crisis de agitación que embarga a Hamlet a partir de cierto momento en que después de algunos discursos ocupa la escena el momento crucial, aquél donde el personaje llamado Lucianus o Luciano ejecuta su crimen sobre uno de los dos personajes, precisamente el que representa al rey, el rey de comedia, aunque en su discurso éste se haya afirmado, asegurado como rey de una determinada dimensión, así como aquella que representa a su cónyuge, su esposa; después de haberse establecido claramente la situación, todos los autores que se detuvieron en esta escena señalaron que la ridícula vestimenta del personaje es exactamente, no la del rey a quien se trata de atrapar, sino la del mismo Hamlet, y también se indica que ese personaje no es hermano del rey de comedia, no se encuentra con él en una relación homóloga a la del usurpador que en la tragedia se halla en posesión de la reina Gertrudis, después de consumado su asesinato, Sino en una posición homóloga a la que Hamlet tiene con ese personaje, es decir, la de sobrino del rey decomedia.

¿Qué es, al fin de cuentas, lo que Hamlet hace representar sobre la escena?,.A él mismo, consumando el crimen de que se trata, ese personaje cuyo deseo, por las razones; que intenté articular, no puede animarse para ejecutar la voluntad del *ghost*, del fantasmade su padre; ese personaje trata de dar cuerpo a algo, y aquello a lo que se trata de dar cuerpo para por su imagen aquí verdaderamente especular, su imagen no en la situación, el modo de cumplir su venganza, sino de asumir primero el crimen que se tratará de vengar.

Ahora bien, qué vemos nosotros?. Que es insuficiente, que por más que resulte presa tras esa suerte de efecto de linterna mágica y por lo que se puede (advertir?) en sus palabras, en su estilo, en la manera tan ordinaria con que además los actores animan ese momento— por una verdadera crisis de agitación maníaca, cuando un instante después se encuentra con el enemigo a su alcance no sabe sino articular lo que para todo oyente y para siempre no pudo ser sentido más que como escapatoria tras un pretexto: él atrapa a su enemigo en un momento demasiado santo —el rey está orando— como para decidirse, atacándolo ya, a procurarle directo acceso al cielo.

No me demoraré traduciendo todo lo que esto quiere decir, pues debo seguir adelante. Quiero avanzar bastante hoy, y hacerles notar que al lado de ese fracaso —articulé pues intensamente el segundo momento, les mostré todo su alcance— en la medida en que una identificación de naturaleza enteramente diferente, a la que llamé identificación con Ofelia, en la medida en que el alma furiosa que legítimamente podemos inferir como siendo la de la víctima, la suicida, manifiestamente ofrecida en sacrificio a los manes de su padre —pues es a consecuencia del asesinato de su padre que ella se pliega, que ella sucumbe, pero esto nos muestra las creencias de siempre en lo relativo a los efectos de ciertos modos de óbito, por el hecho mismo de que en su caso las ceremonias funerarias no pueden ser cumplidas plenamente— de la venganza nada se ha aplacado; ella grita, y en el momento de la revelación de lo que para ella fue ese objeto descuidado, desconocido, vemos jugar en Shakespeare, al desnudo, esa identificación con el objeto que Freud nos designa como el resorte capital de La función del duelo, esa definición implacable, diría yo, que Freud supo dar al duelo, esa especie de revés que él señaló en los llantos que se le consagran, ese fondo de reproche que hay en el hecho de que sólo se quieran recordar, de la realidad de aquel a quien se ha perdido, las penas que dejó. Qué sorprendente crueldad, destinada a recordarnos la legitimidad de modos de celebración más primitivos que todavía saben vivir ciertas prácticas colectivas. Por qué no regocijarse de que él haya existido?. Los campesinos de quienes creemos que ahogan en banquetes una insensibilidad perjudicial, tal, hacen algo muy diferente: (celebran?) el advenimiento de aquél que fue, a esa especie de gloria simple que merece por haber sido entre nosotros, simplemente, un ser vivo. No olvidemos que tal identificación con el objeto del duelo que Freud designó bajo sus modos negativos, si existe, tiene también su fase positiva; que la entrada en Hamlet de lo que aquí llamé el furor del alma femenina es lo que le da fuerzas para convertirlo, a partir de allí, en un sonámbulo que lo acepta todo, incluido —lo marqué bien— ser en el combate el que detenta lo que se halla en juego, el que posee la parte de su enemigo, el rey mismo, contra su imagen especular, que es Laertes. A partir de aquí las cosas se ordenarán solas y sin que en definitiva él haga nada más que exactamente lo que no hay que hacer, para llevarlo hasta lo que tiene que hacer: ser él mismo herido de muerteantes de matar al rey. Tenemos aquí la distancia, la diferencia existente entre dos tipos de identificaciones imaginarias: 1) la identificación con el **a:** ***i* (a)** , imagen especular tal como se nos da en el momento de la escena sobre la escena; 2) otra identificación, más misteriosa y cuyo enigma comienza entonces a ser desarrollado, con otra cosa, el objeto, el objeto del deseo como tal, designado sin ambigüedad alguna en la articulación shakespeariana, ya que es justamente como objeto del deseo que hasta determinado momento fue descuidado y se lo reintegra a la escena por vía de la identificación; en la precisa medida en que como objeto viene a desaparecer, la dimensión, por así decir, retroactiva, esa dimensión del imperfecto bajo la ambigüa forma en que se lo emplea en francés, da su fuerza a la manera como repito ante ustedes "él no sabía", lo que quiere decir: en el último momento él no supo, un poco más y sabría. Ese objeto del deseo —no por nada en francés (sic) deseo se dice *desiderium*— a saber, ese reconocimiento retroactivo, ese objeto que estaba allí, por dicho camino se embarca el retorno de Hamlet, la punta de su destino, de su función de Hamlet si puedo expresarme así, su acabamiento hamlético; en este el lugar el tercer tiempo de referencia de mi discurso precedente nos muestra hacia dónde conviene dirigir la interrogación, como saben ustedes desde hace tanto tiempo, porque es la misma que bajo múltiples ángulos siempre renuevo: el estatuto del objeto en tanto que objeto del deseo. Todo lo que dice Lévi-Strauss sobre la función de la magia, sobre la función del mito, obtiene su valor a condición de que sepamos que se trata de la relación con el objeto que tiene el estatuto de objeto del deseo, estatuto que —convengo en ello— no está establecido todavía, que es nuestro objeto de este año a través del abordaje de la angustia, y que asimismo conviene no confundir ese objeto del deseo con aquel que define la epistemología como advenimiento de cierto objeto científicamente definido, como advenimiento del objeto que es el objeto de nuestra ciencia,

específicamente definido por cierto descubrimiento de la eficacia de la operación significante como tal; lo propio de nuestra ciencia —digo de la ciencia que existe desde hace dos siglos entre nosotros— deja abierta la cuestión que antes llamé del cosmismo del objeto.

No es seguro que haya un cosmos y nuestra ciencia avanza en la medida en que ha renunciado a preservar toda presuposición cósmica o cosmicisante. Encontramos este punto esencial de referencia, tan esencial que no puede dejar de sorprender el hecho de que al restituir con forma moderna una especie de permanencia de perpetuidad, de eternidad del cosmismo de la realidad del objeto, Lévi-Strauss en *El pensamiento salvaje* no aporta a todo el mundo la especie de seguridad o serenidad, de apaciguamiento epicúreo que debería resultar. Se plantea la cuestión de saber si sólo son los psicoanalistas quienes no se alegran, o si es todo el mundo. Pero yo pretendo, aunque aún no tenga pruebas, que debe ser todo el mundo. Se trata de dar razones de esto, de por qué no nos alegra ver de pronto al totemismo, si puede decirse, vaciado de su contenido —al que yo llamaría, groseramente y para hacerme entender, pasional—, por qué no nos alegra que el mundo esté, desde la era neolítica —pues no podemos remontarnos más atrás— t an en orden que todo no sea más que olitas insignificantes en la superficie de ese orden; en otros términos, por qué queremos preservar tanto la dimensión de la angustia. Debe haber una razón, ya que el rodeo, el camino de pasaje designado aquí entre el retorno a un cosmismo asegurado y por otra parte el mantenimiento de un patetismo histórico al que tampoco nos atenemos tanto —aunque justamente posea toda su función— efectivamente debe pasar por el estudio de la función de la angustia. Y por eso me veo llevado a recordarles los términos donde se muestra cómo se anuda, precisamente, la relación especular a la relación con el gran Otro. En ese artículo al que los pido se remitan, pues no voy a rehacerlo aquí enteramente, el aparato, la pequeña imagen que fomenté para hacer comprender de qué se trata, ese aparato está destinado a recordarnos lo que acentué al final de mí seminario sobre el deseo: que la función del investimiento especular se concibe situada en el interior de la dialéctica del narcisismo tal como Freud la introdujo.

Tal investimiento de la imagen especular es un tiempo fundamental de la relación imaginaria, fundamental por el hecho de que tiene un límite y es que no todo el investimiento libidinal pasa por la imagen especular. Hay un resto. Ya he intentado, y espero haberlo conseguido en buena medida, hacerles concebir cómo y por qué podemos carácterizar ese resto bajo un modo central, pivote en toda esa dialéctica —aquí retomaré la próxima vez y les mostraré en qué es privilegiada esa función, más de lo que he podido hacer hasta ahora—, bajo el modo, digo, del falo.

Y esto quiere decir que desde ese momento, en todo lo que es localización imaginaria el falo llegará bajo la forma de una falta, de un **-** ? [menos phi]. En toda la medida en que se realiza en ***i* (a)** lo que llamé la Imagen real, la constitución en el material del sujeto de la imagen del cuerpo funcionando como propiamente imaginaria, es decir, libidinalzada, el falo aparece en menos, aparece como un blanco, El falo es sin duda una reserva operatoria, pero ella no sólo no está representada a nivel de lo imaginarlo sino que se halla delimitada y, digámoslo, cortada de la imagen especular.

Todo lo que el año pasado traté de articular alrededor del *cross-cap* es, para agregar a esa dialéctica una clavija, algo en el plano del ambigüo dominio de la topología, por cuanto ésta afina al extremo los datos de lo imaginario, juega en una suerte de transespacio del que al fin de cuentas todo da a pensar que está hecho de la peor articulación significante, al tiempo que deja aún a nuestro alcance algunos elementos intuitivos; justamente, los soportados por esa imagen estrafalaria y sin embargo cuán exp resiva, la del *cross-cap*, que manipulé ante ustedes durante más de un mes para hacerles concebir cómo en una superficie así definida —no la recuerdo aquí— el corte puede instituir dos pedazos, dos piezas diferentes, una que puede tener una imagen especular y otra que literalmente no la tiene. La relación de esa reserva, de esa reserva imaginariamente inasequible —aunque se halle ligada a un órgano, gracias a Dios, todavía perfectamente asequible, es decir, el del instrumento que cada tanto deberá entrar en acción para la satisfacción del deseo, el falo —la relación de ese

- ? [menos phi] con la constitución del a que es aquel resto, residuo, objeto cuyo estatuto escapa al estatuto del objeto derivado de la imagen especular y a las leyes de la estética trascendental, ese objeto cuyo estatuto es tan difícil de articular para nosotros que por el entraron en la teoría analítica todas las confusiones, ese objeto a del que no hemos hecho más que anunciar sus carácterísticas constitutivas y que aquí traemos al orden del día, de él se trata toda vez que Freud habla del objeto cuando se trata de la angustia. La ambigüedad estriba en la manera con la cual podemos hacer otra cosa que imaginar a ese objeto en el registro especular. Precisamente se trate de instituir aquí —y lo haremos, podemos hacerlo— otro modo de imaginación, si puedo expresarme así, donde se defina ese objeto. Es lo que lograremos hacer, si tienen a bien seguirme paso a paso. De dónde hago partir la dialéctica en el artículo que menciono?. De un S, el sujeto como posible, el sujeto porque es preciso hablar de él si se habla, el sujeto cuyo modelo nos es dado por la concepción clásica del sujeto, con la sola condición de que lo limitamos al hecho de que había, y que desde que habla, se produce algo.

Desde que comienza a hablar, el rasgo unario entra en juego. La identificación primaria con ese punto de partida que constituye el hecho de poder decir uno y uno, y uno más y uno más, y que siempre es de un uno que es preciso partir, desde aquí —el esquema del artículo en cuestión lo delinea— se instituye la posibilidad del reconocimiento como tal de la unidad llamada ***i* (a)**. Ese ***i* (a)** está dado en la experiencia especular; pero, como les he dicho, dicha experiencia especular es autentificada por el Otro y como tal, a nivel del signo ***i'* (a)**. Recuerden mi esquema, pues no puedo volver a darles los términos de la pequeña experiencia de física que me sirvió para graficarlo: ***i'* (a)** es la imagen virtual de una imagen real; a nivel de esa imagen virtual, no aparece aquí nada.

He escrito **-** ? [menos phi] porque deberemos traerlo la próxima vez. **-** ? [menos phi] ya no es visible, ya no es sensible, no es presentificable allí como no lo es aquí, **-** ? [menos phi] no ha entrado en lo imaginario. El destino principal, inaugural, el tiempo —insisto— del que hablamos reside en lo siguiente —y habrá que esperar a la vez que viene para articularlo—: el deseo estriba en la relación que les he dado por ser la del fantasma, *$*, le poincon, con su sentido que además pronto sabremos leer de manera diferente, a:*$* (a.

Esto quiere decir que sería en la medida en que el sujeto podría estar realmente —y no por intermedio del otro— en el lugar de I, que tendría relación con aquello que se trata de tomar en el cuerpo de la Imagen especular original ***i* (a)**, a saber, el objeto de su deseo, **a**;

estos dos pilares son el soporte de la función del deseo, y si el deseo existe y sostiene al hombre en su existencia de hombre, es en la medida en que esa relación, por algún rodeo, es accesible, en que hay artificios que nos dan acceso a la relación Imaginarla que constituye el fantasma. Pero esto en modo alguno es posible de una manera efectiva. Lo que el hombre tiene frente a sí nunca es sino la imagen de lo que en mi esquema yo representaba —ustedes lo saben o no lo saben— por ***i' (a)***, que la ilusión del espejo esférico produce; aquí en estado real, bajo forma de imagen real, él tiene de ella la imagen virtual con nada en su cuerpo. El **a**, soporte del deseo en el fantasma, no es visible en lo que para el hombre constituye la imagen de su deseo.

Esa presencia por lo tanto en otra parte, más acá y, como aquí ven, demasiado cerca de él para ser vista, si puede decirse, del **a**, es el *initium* del deseo; y de aquí obtiene su prestigio la Imagen ***i' (a)***. Pero cuanto más se aproxima, cerca, acaricia el hombre lo que cree ser el objeto de su deseo, en realidad más desviado de él se encuentra, más descaminado, justamente por el hecho de que todo lo que hace en ese camino por acercarse a él da siempre más cuerpo a lo que en el objeto de ese deseo representa la imagen especular. Cuanto más anda, más quiere preservar, mantener —escuchen bien lo que les digo— proteger en el objeto de su deseo el lado intacto de ese florero primordial que es la imagen especular, más se embarca por ese camino a menudo llamado, impropiamente, el camino de la perfección, de la relación de objeto, y más embaucado resulta. La angustia se constituye cuando un mecanismo hace aparecer en su lugar, que yo llamaré, para hacerme entender, simplemente "natural", en el lugar corresponde al que ocupa el a del objeto del deseo, algo, y cuando digo algo, entiendan cualquier cosa.

Les ruego que de aquí a la vez que viene se tomen el trabado, con esta introducción que les doy, de releer el artículo sobre lo *Unheimlich*. Es un artículo que nunca, nunca he oído comentar; y del que nadie siquiera parece advertir que es la clavija absolutamente indispensable para abordar la cuestión de la angustia.

Así como he abordado el inconsciente a través del chiste, este año abordaré la angustia a través del *Unheimlich* lo que aparece en ese lugar. Por eso hoy escribí: el **-** ? [menos phi], el algo que nos recuerda que todo parte de la castración imaginaria, que no hay —y con motivo— imagen de la falta. Cuando allí aparece algo es, por lo tanto, si así puedo expresarme, que la falta viene a faltar. Sin embargo, esto podrá parecerles una punta, un (...) bien en su lugar, en mi estilo del que todos saben que es gongórico. Y bien, me importa un bledo, Simplemente les haré observar que pueden producirse muchas cosas en el sentido de la anomalía, y no es eso lo que nos angustia. Pero si de pronto viene a faltar toda norma, es decir lo que constituye la falta —pues la norma es correlativa de la idea de falta— si de pronto eso no falta —y créanme, traten de aplicar esto a muchas cosas— en ese momento comienza la angustia.

De suerte que de ahora en adelante les autorizo a retomar la lectura de lo que dice Freud en su último gran artículo sobre la angustia, el de *Inhibición, síntoma y angustia*, del que ya hemos partido para una primera delineación. Entonces, con esta llave, podrán advertir el verdadero sentido que ha de darse, bajo su pluma, al término "pérdida del objeto". Con esto comenzaré la próxima vez y espero dar entonces su verdadero sentido a nuestra indagación de este año.



Clase 4

5 de Diciembre de 1962

gráfico(9)

Vuelvo a colocar sobre el pizarrón la figura, el esquema sobre el que comenzamos a

trabajar la vez pasada en la articulación de lo que constituye nuestro objeto, a saber, la angustia, quiero decir su fenómeno, pero también el lugar que les enseñaré a designar como siendo el propio de aquélla, así como a profundizar la función del objeto en la experiencia analítica.

Brevemente quiero señalarles que pronto aparecerá algo que me tomé el trabajo de redactar sobre una intervención, una comunicación que hice hace más de dos años, el 21 de Septiembre de 1960, en una reunión hegeliana de *Royaumont* donde elegí tratar el tema siguiente: *"Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano"*. A quienes están ya familiarizados con mi enseñanza les indico que encontrarán allí total satisfacción en lo relativo a los tiempos de construcción y a la utilización, elfuncionamiento de lo que hemos llamado "el grafo". Lo publica un centro ubicado en el N° 173 del boulevard Saint Germain, y que se encarga de editar todos los trabajos de Royaumont. Pienso que éste saldrá pronto a la luz en un volumen que comprenderá asimismo has otras intervenciones —no todas especialmente analíticas realizadas en el curso de esa reunión, que repito se centró sobre el hegelianismo.

Esto resulta oportuno en la medida en que subversión del sujeto, como dialéctica del deseo, es lo que enmarca para nosotros esa función del objeto en la que nos adentraremos ahora más profundamente. Al respecto, y en especial por quienes son aquí novicios, no pienso que habré de encontrar de ninguna manera la reacción, debo decir muy antipática, que aún recuerdo, recibió ese trabajo en el Congreso de Royaumont por parte, para mi sorpresa, de filósofos a quienes creía más curtidos en la recepción de lo inhabitual, y que con seguridad en algo justamente destinado a reubicar más profundamente ante ellos la función del objeto —y en particular el objeto del deseo culminó por su parte en una impresión que no puedo calificar de otro modo que como ellos mismos la calificaron: la de una suerte de pesadilla, y hasta de elucubración producto de cierto diabolismo.

Sin embargo, no parece acaso en una experiencia que llamaría moderna, una experiencia a nivel de las profundas modificaciones que aporta en la aprehensión del objeto la era que no soy el primero en calificar como de la técnica, acaso no ha de darles esto la Idea de que un discurso sobre el objeto debe pasar obligatoriamente por relaciones complejas que sólo nos permiten su acceso a través de profundos enredos?. No puede decirse, por ejemplo, que ese módulo de objeto, tan carácterístico de lo que nos es dado — hablo en la experiencia más externa, no se trata de experiencia analítica— ese módulo de objeto que llaman la pieza separada, no es algo que acaso merece detenerse en él y que trae una dimensión profundamente nueva a toda interrogación noética relativa a nuestra relación con el objeto?. Pues al fin y al cabo, qué es una pieza separada?. Cuál es su subsistencia fuera de su empleo eventual con relación a cierto modelo que se halla en función, pero que también puede devenir anticuado, no ser ya renovado, como se dice?. Después de lo cual, en qué se convierte, qué sentido tiene la pieza separada?

Por qué tal perfil de cierta relación enigmática con el objeto no nos serviría hoy de introducción, de llamado al hecho que no es vana complicación, que no tiene que sorprendernos ni endurecernos ante un esquema del tipo de aquel que les he recordado e Introducido la vez pasada, y que resulta que es en ese lugar, en el lugar donde en el Otro, en el lugar del Otro, autentificado por el Otro, se perfila una imagen solamente reflejada problemática y hasta falsa, de nosotros mismos; que está en un lugar situado conrelación a una imagen que se carácteriza por una falta, por el hecho de que lo que allí es llamado no podría aparecer, que está profundamente orientada y polarizada la función de esa misma Imagen, que el deseo está allí no sólo velado sino esencialmente puesto en relación con una ausencia, con una posibilidad de aparición regida por una presencia que está en otra parte y lo rige, más cerca, pero allí donde ella está, inasequible para el sujeto, es decir, lo he indicado, el a del objeto, del objeto que constituye nuestra pregunta, del objeto en la función que cumple en el fantasma, en el lugar donde algo puede aparecer.
La vez pasada puse, y entre paréntesis, el signo -? indicándolesqueaquídebeperfilarse una relación con la reserva libidinal, con e se algo que no se proyecta, con ese algo que o se inviste a nivel de la Imagen especular por la razón de que permanece profundamente investido, irreductible en el nivel del cuerpo propio, en el nivel del narcisismo primario, en el nivel de lo que llaman autoerotisrno, en el nivel de un goce autista, alimento en suma que permanece allí para intervenir eventualmente como Instrumento en la relación con el Otro, con el Otro constituido a partir de esa imagen de mi semejante, ese Otro que perfilará con su forma y sus normas la imagen del cuerpo en su función seductora sobre aquel que es el compañero sexual.

Por lo tanto, ven ustedes instituirse una relación: lo que según les dije la vez pasada, puede venir a señalarse en ese lugar designado por el -? [menos phi], es la angustia, y la angustia de castración en su relación con el Otro. En la cuestión de esa relación con el Otro vamos a adentrarnos hoy. Digamos de inmediato que, como ven, voy directamente al punto nodal: ¿por qué camino hemos aprendido todo lo que sabemos sobre la estructura del sujeto, sobre la dialéctica del deseo, algo absolutamente nuevo, original, que nosotros, analistas, tenemos que articular?. Por el camino de la experiencia del neurótico. ¿Y qué nos ha dicho Freud?: que el último término al que arribó en la elaboración de esa experiencia, el término acerca del cual nos indica que es para él su punto de llegada, su tope, el término para él irrebasable, es la angustia de castración.

¿Qué quiere decir esto?. Es irrebasable ese término?. ¿Qué significa tal detención de la dialéctica analítica en la angustia de castración?. ¿Acaso no ven ustedes dibujarse, en el sólo empleo del esquematismo que utilizo, el camino por donde entiendo conducirlos?. Dicho camino parte de una mejor articulación de ese hecho de experiencia señalado por Freud en el topamiento del neurótico con la angustia de castración. La apertura que los propongo consiste en algo que la dialectica que aquí les demuestro permite articular: que de ninguna manera es la angustia de castración en sí misma lo que constituye el último callejón sin salida del neurótico; pues la forma, la forma de la castración, de la castración en su estructura imaginaria, ya está hecha aquí en el abordaje de la imagen libidinalizada del semejante, está hecha a nivel de la fractura que se produce en cierto momento de cierto dramatismo imaginario; y este —como se sabe— explica la importancia de los accidentes de la escena que por tal causa llaman traumática; hay toda clase de variaciones, de anomalías posibles en esa fractura imaginaria que ya indican algo en el material utilizable, utilizable para qué? Para otra función que da su pleno sentido al término castración.

El neurótico retrocede no ante la castración, sino por hacer de su castración, la propia, lo que le falta al Otro, A, por hacer de su castración algo positivo que es la garantía de esa

función del Otro, ese Otro que se escurre en la remisión indefinida de las significaciónes ese Otro donde el sujeto no se ve más que como destino, pero destino que no tiene término, destino que se pierde en el océano de las historias. Y qué son las historias sino una Inmensa ficción. Qué cosa puede asegurar una relación del sujeto con ese universo de significaciónes sino el hecho de que en alguna parte haya goce?. Y sólo puede asegurarlo por medio de un significante, significante que forzosamente falta. Es el agregado (*appoint*) a ese lugar faltante que el sujeto es llamado a hacer por medio de un signo que llamamos de su propia castración.

Consagrar su castración a esa garantía del Otro: es ante ello que se detiene el neurótico; y lo hace por una razón de cierto modo Interna al análisis: es el análisis el que lo lleva a esa cita. La castración, al fin de cuentas, no es otra cosa que el momento de la interpretación de la castración.

Quizás he ido más rápido de lo que yo mismo pretendía hacerlo en mi discurso de esta mañana. Además, ven aquí indicado que tal vez haya posibilidad de pasaje, pero por cierto que no podemos explorar esa posibilidad sino volviendo hacia atrás, al lugar mismo donde la castración imaginaria funciona, como acabo de indicarles, para constituir en su pleno derecho el llamado complejo de castración.

Es por lo tanto en el nivel del cuestionamiento del complejo de castración que nuestra exploración concreta de la angustia nos permitirá estudiar ese paso posible, tanto más posible cuanto que ya fue franqueado en muchas ocasiones. El estudio de la fenomenología de la angustia nos permitirá decir cómo y por qué.

La angustia, que tomamos en su definición a mínima como señal, definición que por hallarse al término de los progresos del pensamiento de Freud no es lo que se cree, o sea el resultado de un abandono de sus primeras posiciones, cuando hacía de ella el fruto de un metabolismo energético; no se trata de un abandono ni de una conquista nueva; pues ya en el momento en que Freud hacía de la angustia la transformación de la libido, existía la indicación de que podía funcionar como señal.

Me será fácil demostrarlo con referencia al texto, pero este año tengo demasiado que hacer, demasiado que suscitar en ustedes en lo relativo a la angustia para estancarme por tanto tiempo en el nivel de la explicación del mismo.

Como he dicho, la angustia está ligada a todo lo que puede aparecer en ese lugar; y lo que nos lo asegura es un fenómeno al que se le ha acordado tan poca atención que no se llegó a una formulación satisfactoria, unitaria de todas las funciones de la angustia en el campo de nuestra experiencia. Ese fenómeno es el *Unheimlichkeit*. La vez pasada les rogué que se remitieran al texto de Freud, y por las mismas razones: porque no tengo tiempo de volver a deletrear con ustedes ese texto. Sé que muchos fueron de inmediato a él, y se los agradezco. Lo primero que les saltará a la vista, Incluso en una lectura superficial, es la importancia que da Freud a un análisis lingüístico. Si no fuera notorio por doquier, este texto bastaría por sí sólo para justificar el predominio que en mi comentario de Freud otorgo a las funciones del significante. Lo segundo que les saltará a la vista, cuando lean aquello por lo cual Freud introduce la noción de *Unheimlich*, es que la exploración de los diccionarios en lo concerniente a esa palabra da como definición de *Unheimlich* la de ser lo *Unheimlich* (7)(10). Se trata de lo que es *heim* al punto de ser *unheim*. Y después, como no tendrá que explicarnos por qué es ello así, pues resulta bien evidente con la simple lectura de los diccionarios, no se detiene más en ello, y está como yo lo estoy ahora: tiene que avanzar. Y bien, para nuestra convención, para la claridad de nuestro lenguaje, a ese lugar designado la vez pasada vamos a llamarlo por su nombre: es lo que se llama *heim*. Si ustedes quieren, digamos que si esa palabra tiene; un sentido en la experiencia humana, allí está la casa del hombre. Den a la palabra casa todas las resonancias que quieran, incluso las astrológicas. El hombre encuentra su casa en un punto situado en el Otro, más allá de la imagen de que estarnos hechos, y ese lugar representa la ausencia en la que nos encontramos. suponiendo —lo que ocurre— que ella se revela por lo que es: la presencia en otra parte que constituye a ese lugar como ausencia; entonces, ella es la reina del juego. Ella se apodera de la imagen que la soporta y la imagen especular deviene la del doble con la extrañeidad radical que aporta y, para utilizar palabras que toman su significación del hecho de oponerse a los términos hegelianos, haciéndonos aparecer como objeto y revelarnos la no autonomía del sujeto. Freud lo ha señalado como ejemplo en los textos de Hoffman que se hallan en el corazón de una experiencia semejante: *El Hombre de Arena* y su atroz historia, en la que se ve al sujeto rebotar de captación en captación ante esa forma de imagen que, hablando con propiedad, materializa el esquema ultrareducido que aquí les doy en él; pero la muñeca de que se trata, a la que el héroe del cuento acecha tras la ventana del brujo que a su alrededor trafica no sé qué operación mágica, es propiamente esta imagen en la operación de completarla por lo que está absolutamente distinguido de ella en la forma misma del cuento, a saber, el ojo. Y el ojo de que se trata no puede ser sino el de su héroe. El tema de lo que se le quiere arrebatar, ese ojo, da el hilo explicativo de todo el relato,

Resulta significativo de no sé qué embarazo ligado a la circunstancia de que por primera vez la reja del arado entraba en esta línea de revelación de la estructura subjetiva, el hecho de que Freud nos dé en cierto modo una referencia desordenada. Dice: "Lean *El elixir del diablo*". Tampoco puedo decirles hasta qué punto está completo, hasta qué punto se dan todas las formas posibles del mismo mecanismo donde se explicitan todas las incidencias en que puede producirse esa función, esa reacción del *unhelmlich*. Manifiestamente no se adentra en él, resulta en cierto modo desbordado por la frondosidad que en efecto presenta esta breve y pequeña novele de la que no es tan fácil procurase un ejemplar, aunque a causa de la bondad de siempre de no sé quién de los presentes me encuentro con que he hallado uno —y les agradezco o bien agradezco a la persona en cuestión— sobre éste pupitre. Es muy útil tener a disposición más de un volumen.

En esto punto, *heim* simplemente no se manifiesta; lo saben ustedes desde siempre, o sea que el deseo se revela como deseo del Otro, aquí deseo en el Otro, pero yo diría que mi deseo entra en el Otro donde es esperado desde la eternidad bajo la forma del objeto que soy, en tanto que él me exilia de mi subjetividad al resolver en sí mismo todos los significantes a los que esa subjetividad esta afectada. Desde luego, esto no ocurre todos los días, y hasta quizás sólo ocurra en los cuentos de Hoffman. En *El elixir del diablo* está totalmente claro. En la nota de Freud se da a entender que uno se pierde un poco en cada rodeo de esa larga y tan tortuosa verdad, e inclusive ese "perderse allí" forma parte de la función del laberinto que se trata de animar. Pero está claro que, por tomar cada uno ese

rodeo, el sujeto no llega, no tiene acceso a su deseo sino sustituyéndose siempre a uno de suspropiosdobles.

No es por nada que Freud insiste sobre la dimensión esencial que da a nuestra experienciadel *unheimlich* el campo de la ficción. En la realidad ella es demasiado fugitiva y la ficción la demuestra mucho mejor, la produce incluso de una manera más estable por hallarse mejor articulada. Es una especie de punto ideal, pero cuán precioso para nosotros, ya que a partir de él podremos ver la función del fantasma. Posibilidad articulada hasta el machacamiento en una obra como Los elixires del diablo, pero localizable en tantas otras por el efecto capital de la ficción; de ese efecto en la corriente eficaz de la existencia podemos decir que es lo que permanece en el estado de fantasma. Y así tomado, que es el fantasma sino —y poco dudamos de esto— *ein Wunsch*, un anhelo e incluso, como todos los anhelos, bastante ingenuo. Para expresarlo de manera algo humorística, diré que S/ deseo de a, fórmula del fantasma, puede traducirse en esta perspectiva como que el Otro se desvanece, se pasma, diría yo, ante ese objeto que soy, deducido el hecho de que yo me veo.

Entonces, dado que es preciso que plantee las cosas así, de una manera apodíctica —después verán cómo funciona esto— les diré de inmediato, para dar luz a mi linterna, que las dos fases con las que he escrito las relaciones del S/ con el a, situándolo de m odo diferente con relación a la función reflectiva del A, con relación a ese espejo A, esas dos maneras corresponden exactamente a la manera, a la repartición de los términos del fantasma en el perverso y en el neurótico las cosas están —si puedo expresado groseramente

gráfico(11)

y hacerme entender— en su lugar: el a está allí donde está, allí donde el sujeto no puede verlo, como ustedes lo saben, y el S/ está en su lugar. Por eso puede decirse que el sujeto perverso al tiempo que permanece inconsciente de la manera como eso funciona , se ofrece lealmente al goce del Otro. Sólo que nunca habríamos sabido nada de ello si no estuvieran los neuróticos para quienes el fantasma no tiene en absoluto el mismo funcionamiento. De suerte que es a la vez él quien le revela en su estructura a causa de lo que hace de él, pero con lo que hace de él, por lo que hace de él, los engrupe a ustedes como engrupe a todo el mundo. Pues como voy a explicarlo, se sirve de eso fantasma para fines particulares. Es lo que ya expresó otras veces diciendo que lo que se creyó percibir como siendo bajo la neurosis perversión, es simplemente esto que les estoy explicando a saber un fantasma enteramente situado en el lugar del Otro, tomado el apoyo sobre algo que, si se lo encuentra, va a presentarse como perversión.

Los neuróticos tienen fantasmas perversos, y los analistas se rompen la cabeza desde hace muchísimo tiempo preguntándose qué quiere decir esto; asimismo se ve que no es la misma cosa, que no funciona de la misma manera. De allí la pregunta que se engendra y las confusiones que se multiplican sobre el hecho de saber, por ejemplo, si una perversión es verdaderamente una perversión, es decir, si no funciona como pregunta que redobla ésta: para qué puede servirle al neurótico el fantasma perverso?. Pues y asimismo hay una cosa que es preciso comenzar por decir a partir de la posición de la función del fantasma que acabo de erigir ante ustedes: que ese fantasma del que se sirve el neurótico al que organiza en el momento en que lo usa —en efecto, algo del orden del a aparece en el lugar del *heim*, por encima de la Imagen que les indico, el lugar de aparición de la angustia— y bien, hay algo en un todo sorprendente: que en efecto es lo que mejor lo sirve para defenderse contra la angustia, para recubrir la angustia.

Tenemos por lo tanto —y esto naturalmente sólo puede concebirse a partir de los presupuestos que en su extremo debí plantear en primer término, pero como en todo discurso nuevo será preciso que ustedes lo juzguen en el momento en que se forma y ver si él recubre, (como pienso, no dudarán de ello) el funcionamiento de la experiencia— ese objeto a que el neurótico se hace ser en su fantasma y bien, diré que casi le va como las polainas a un conejo. De allí que el neurótico nunca haga gran cosa con su fantasma. Eso logra defenderlo contra la angustia justamente en la medida en que es un a postizo. Se trata de la función que hace tiempo ilustré con el sueño de "la hermosa carnicera".

A la hermosa carnicera le gusta el caviar; sólo que no quiere caviar porque podría proporcionar demasiado placer al gordo bruto de su marido, que es capaz de tragarlo con el resto; ni siquiera eso lo detendrá; Pero lo que interesa a la hermosa carnicera no es desde luego, en absoluto, alimentar a su marido con caviar, porque, como les he dicho, él le agregará todo un menú, tiene mucho apetito el carnicero. Lo único que le interesa a la hermosa carnicera es que su marido tenga ganas de esa pequeña nada que e lla guarda en reserva.

Créanme que esta fórmula, totalmente clara cuando se trata de la histérica, se aplica a todos los neuróticos. Ese objeto a funcionando en su fantasma, y que les sirve de defensa contra su angustia es también, contra todas las apariencias, el cebo con el que consiguen al otro. Y gracias a Dios, a esto debemos el psicoanálisis.

Hubo una tal Ana 0. que algo sabía del asunto como maniobra de juego histérico, y que presentó toda su pequeña historia, todos sus fantasmas, a los señores Breuer y Freud, quienes se precipitaron sobre ellos como pececitos al agua. En la página..., ya no s é, . . . 271 de los *Studien über Hysterie*, Freud se maravilla del hecho de que en Ana O., sin embargo, no existía la menor defensa. Ella lo daba todo así. Ninguna necesidad de encarnizarse por obtener el paquete entero. Evidentemente Freud se hallaba ante una forma gEnerosa de funcionamiento histérico. Y por eso Breuer como ustedes saben, rudamente lo sintió pasar; porque con el formidable cebo Breuer se tragó esa pequeña nada y puso cierto tiempo en regurgitarla. No quiso saber más del asunto.

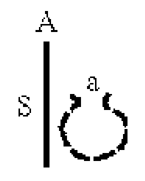
Felizmente, Freud era neurótico. Y como a la vez era inteligente y valeroso supo servirse de su propia angustia ante su deseo —angustia que se hallaba en el origen de su ridículo apego a esa imposible buena mujer que además lo enterró y se llamaba señora F reud— y supo servirse de ella para proyectar sobre la pantalla radiográfica de su fidelidad a ese objeto fantasmático para reconocer en él sin parpadear siquiera un Instante lo que había que hacer, o sea comprender para qué servía todo eso y admitir enteramente que Ana O. apuntaba perfectamente a él, a Freud pero él era un poquitito más duro de conseguir que el otro, Breuer. A esto le debemos haber entrado por medio del fantasma en el mecanismo del análisis y en un empleo racional de la transferencia.

Esto quizás nos permita dar también el paso siguiente y advertir que lo que constituye el

límite entre el neurótico y los otros —nuevo salto en cuyo paso les ruego reparen, ya que como para los otros tendremos que justificarlo después— lo que funciona efectivamente en el neurótico es que a ese nivel, ya en él desplazado a del objeto, es algo que se explica de manera suficiente por el hecho de que pudo hacer ese transporte de la función del a en el otro. La realidad que hay tras ese uso de falacia del objeto en el fantasma del neurótico tiene un nombre muy simple: la demanda.

El verdadero objeto que busca el neurótico es una demanda: quiere que se le demande, que se le suplique. Lo único que no quiere es pagar el precio. Experiencia grosera de la que los analistas no están sin duda lo bastante apartados —esclarecidos por las explicaciones de Freud— para no haber creído que al respecto debía volverse a la pendiente enjabonada del moralismo y deducir de esto un fantasma que se arrastra en las más viejas predicaciones moralístico—religiosas, las de la oblatividad.

Evidentemente se han percatado de que como el neurótico no quiere dar nada, esto tiene cierta relación con el hecho de que su dificultad sea del orden del recibir. El neurótico quiere que se le suplique, les decía, y no quiere pagar el precio. Mientras que siquisiera dar algo, tal vez la cosa marcharía. Sólo que los analistas en cuestión, los *bienparlantes* de la madurez genital —como si fuera éste el lugar del don— no advierten que lo que habría que enseñarle a dar al neurórtico es esa cosa que él no imagina, es nada, es justamente su angustia. Esto nos lleva a nuestro punto de partida de hoy, que señalé el topamiento con la angustia de castración. El neurótico no dará su angustia, Sabremos más sabremos por qué, Es tan cierto que de eso se trata que igualmente todo el proceso, loca la cadena del análisis consiste en el hecho de que al menos da su equivalente, de que comienza por dar un poco su síntoma Y por eso un análisis, como decía Freud, comienza por una ordenación de síntomas. Nos encontramos efectivamente en el lugar de que se trata y nos esforzamos por hacerlo caer, mi Dios, en su propia trampa. Nunca puede actuarse de otro modo con nadie. Nos hace un ofrecimiento en definitiva falaz, y lo aceptamos. Por ese hecho entramos en el juego con el que recurre a la demanda. El neurótico quiere que ustedes le demanden algo y como ustedes no le demandan nada —tal es la primera entrada en el análisis— él comienza a modular las suyas, sus demandas, que vienen aquí al lugar *heim* (**a** del esquema). Y lo



digo al pasar: me cuesta ver, fuera de lo que se articula casi por sí mismo en este esquema, cómo sino por una especie de falsa comprensibilidad grosera se pudo justificar hasta ahora la dialéctica frustración-agresión-regresión. En la medida en que dejan ustedes sin respuesta la demanda, que viene aquí a articularse, qué se produce?. La agresión de que se trata. Dónde han visto nunca, salvo fuera del análisis en practicas llamadas de "psicoterapia de grupo de las que oímos hablar en alguna parte, que no se produzca ninguna agresión?. Por el contrario, la dimensión de la agresividad entra en juego para volver a cuestionar aquello a lo que ella apunta por naturaleza, a saber, la relación con la imagen especular.

En la medida en que el sujeto agota sus rabias contra esa imagen se producen es a sucesión de demandas que siempre se dirige a una demanda más original, históricamente hablando, y se modula la regresión como tal.

El punto a que llegamos y que hasta ahora tampoco fue jamás explicado de una manera satisfactoria, es cómo resulta posible que por esa vía regresiva el sujeto sea llevado a un momento que estamos forzados a situar históricamente como progresivo. Hay quienes colocados ante la paradoja de saber cómo remontándose hasta la fase oral se descubre la relación trunca. Intentaron hacernos creer que después de la regresión había que remontar el camino en sentido opuesto, lo que es absolutamente contrario a la experiencia. Nunca se ha visto un análisis por exitoso que se lo suponga, que en el proceso de la regresión volviera a pasar por las etapas contrarias, como sería necesario si se tratara de algo semejante en una reconstrucción genética. Por el contrario, será en la medida en que se hayan agotado hasta su fin, hasta el fondo del tazón, hasta la demanda cero, todas las formas de la demanda, que veremos aparecer en el fondo la relación de la castración.

La castración se encuentra inscripta como relación en el límite del ciclo regresivo de la demanda. Aparece allí de inmediato después y en la medida en que el registro de la demanda está acotado. Se trata de comprender esto topológicamente.

Hoy no quiero llevar las cosas mucho más allá. Pero igualmente terminaré con una observación que por convergir con aquella por la cual terminé mi último discurso, conducirá vuestra reflexión en un sentido que puede facilitar el paso siguiente tal como acabo de señalarlo. Tampoco iré a demorarme en vanos rodeos. En *Inhibición, síntoma y angustia*, Freud nos dice, o parece decirnos, que la angustia es la reacción, reacción —señal ante la pérdida de un objeto; así, enumera: la del medio uterino envolvente, que tiene lugar al nacimiento, la eventual de la madre considerada como objeto, In del pene, la del amor del objeto y la del amor del super ego.

Ahora bien, para ponerles ya en cierto camino que resulta esencial tomar, la vez pasada les dije que la angustia no es la señal de una falta, sino de algo que es preciso llegar a concebir en el nivel redoblado de ser la carencia del apoyo de la falta. Y bien, retomen la lista de Freud, aquí detenida a su término en pleno vuelo, por así decir: Acaso ignoran ustedes que no es la nostalgia de lo que llaman el seno materno lo que encuentra la angustia sino su inminencia todo lo que nos anuncia algo que nos perm itirá entrever que va a volverlo a él? qué provoca la angustia?. Contrariamente a lo que se dice, no el ritmo ni la alternancia de la presencia—ausencia de la madre. Y lo prueba el hecho de que el niño se complace en renovar ese juego de presencia—ausencia: la posibilidad de la ausencia es la seguridad de la presencia. Lo más angustiarte para el niño es que justamente esa relación sobre la cual él se instituye por la falta que le hace descanso, esa relación resulta ser lo más perturbado cuando no hay posibilidad de tanta, cuan do la madre le esta todo el tiempo encima, y especialmente al limpiarle el trasero, modelo de la demanda, de la demanda que no podría desfallecer. Y en un nivel más elevado, en el tiempo siguiente, el de la pretendida pérdida del pene, de que se trata?. Qué vemos al comienzo de la fobia de Juanito?.

Esto: que aquello sobre lo cual se pone un acento no bien centrado, a saber, que la angustia estaría supuestamente ligada a la prohibición por la madre de las prácticas masturbatorias, es vivido, percibido por el niño como presencia del deseo de la madre ejerciéndose en su lugar. Qué es la angustia en general en la relación con el objeto del Deseo qué nos enseña aquí la experiencia sino que ella es tentación, no pérdida del objeto sino justamente presencia por el hecho de que el objeto no falta?. Y para pasar a la etapa siguiente, la del amor del superyó, del que se entiende que ha de poner en el camino llamado del fracaso, qué quiere decir esto sino que lo temido es el éxito, que lo temido es siempre el "eso no falta"?.

Les dejaré hoy en este punto destinado a hacerles sortear una confusión que descansa enteramente en la dificultad de identificar el objeto del deseo. No es por ser difícil de identificar que no está allí: está allí, y su función es decisiva para lo que tiene que ver con laangustia.

Consideren que lo que se ha dicho hoy no es más que acceso preliminar, que el modo preciso de su situación —en la que entraremos la próxima vez debe ser situado entre tres temas que se delinearon en mi discurso de hoy: uno es el goce del Otro, el segundo la demanda del Otro, y el tercero no pudo ser oído sino por las orejas más finas. Se trata de esa clase de deseo que se manifiesta en la interpretación, cuya forma más ejemplar y enigmática es la incidencia misma del análisis en la cura, forma que desde hace tiempo me incita a plantear esta pregunta: qué representa, en la economía esencial del deseo, esa especie privilegiada del mismo que llamo "deseo del analista"?.



Clase 5

12 de Diciembre de 1962

gráfico(12)

Se ha visto y se ha leído, se verá y se leerá todavía que cierta forma de un segmento del psicoanálisis, esencialmente el que aquí se persigue, tiene un carácter presuntamente más filosófico que otro que trataría de concordar con una experiencia más concreta, más científica, más experimental —poco importa la palabra que se emplee—.

No es culpa mía, como se dice, si en el plano teórico el psicoanálisis cuestiona el deseo de conocer y se coloca por sí mismo, en su discurso, en un más acá, en lo que precede al momento del conocimiento lo que por sí sólo justificaría esa especie de puesta en cuestión que da a nuestro discurso cierto tinte, digamos, filosófico.

Por otra parte, en esto me precedió el inventor mismo del análisis, quien, por lo que sé, era alguien efectivamente colocado en el nivel de una experiencia directa, la de los enfermos, los enfermos mentales, en especial aquellos a quienes se llamó, con un rigor mayor desde Freud, neuróticos.

Pero después de todo no sería ésta razón para permanecer más tiempo del que conviene en un enjuiciamiento epistemológico si el lugar del deseo, la manera como éste se abre no fuera en todo instante —en nuestra posición terapéutica— presentificado por nosotros a través de un problema, el más concreto de todos: el de no embarcarnos por un falso camino, el de no responder equivocadamente y al menos considerar reconocida cierta meta que perseguimos y que no está tan clara. Recuerdo haber provocado indignación en esa clase de colegas que llegado el caso saben parapetarse tras no sé qué énfasis de buenos sentimientos destinado a tranquilizar no sé a quién, cuando dije que en el análisis

la curación llegaba en cierto modo por añadidura.

En ello se, creyó advertir algún desdén hacia aquel a cuyo cargo estamos, hacia el que sufre. Pero yo hablaba desde un punto de vista metodológico. Es bien cierto que nuestra justificación y nuestro deber son el de mejorar la posición del sujeto. Sin embargo, entiendo que nada es más vacilante, en el campo en que nos hallamos, que el concepto decuración.

Acaso un análisis que termina con la entrada del paciente o de la paciente en el tercer orden es una curación, aunque su sujeto se encuentre mejor en cuanto a sus síntomas? Por algún lado, cierto orden que ha reconquistado enuncia las reservas más expresas sobre los caminos, desde ese momento perversos a sus ojos, por donde lo hemos hecho pasar para hacerlo ingresar al reino del cielo.

Esto ocurre. Por lo cual, no pienso ni por un sólo instante alejarme de nuestra experiencia. Mi discurso, muy lejos de distanciarse de ella, consiste justamente en recordar que en el interior de nuestra experiencia todas las preguntas pueden plantearse, y que precisamente es necesario que conservemos la posibilidad de cierto hilo entre ellas que, al menos a nosotros, nos garantice no hacer trampa con lo que constituye nuestro instrumento mismo, es decir, el plano de la verdad.

El problema requiere, desde luego, una exploración que no sólo ha de ser sería si no que yo diría que hasta cierto punto debe ser no solamente una (. . .), —y podría serlo— sino hastaciertogradoenciclopédica.

En un tema como el de la angustia, no es fácil reunir en un discurso como el mío de este año lo que decimos que debe ser funcional para los analistas, lo que no deben olvidar en ningún instante en lo relativo a lo que nos importa. Hemos señalado en este pequeño esquema el lugar que ocupa actualmente el - ? ?[menos phi] como el lugar de la angustia, como ese lugar que ya designé como constituyente de cierto vacío, pareciendo que en él la angustia de todo lo que puede manifestarse en ese lugar nos descamina, si puedo decir, en cuanto a la función estructurante de dicho vacío.

Los signos, por así decir, los indicios para ser más exacto, el alcance de esta tautología, sólo tendrán valor si pueden ser confirmados por el abordaje, cualquiera que fuese, que haya proporcionado todo estudio serio del fenómeno de la angustia, cualesquiera que sean sus presupuestos. Aún cuando tales presupuestos nos parezcan demasiado estrechos pues deben ser situados en el interior de esa experiencia radical que es la nuestra, resulta claro que algo fue bien comprendido en cierto nivel, y aunque el fenómeno de la angustia se nos presente limitado, dislocado, insuficiente con respecto a nuestra experiencia, al menos ha de saberse por qué es ello así. Sin embargo, no siempre lo es. Tenemos que recoger, en el nivel que fuere donde se la haya formulado hasta elpresente, la Interrogación con respecto a la angustia.

Mi propósito de hoy es indicarla, ya que por cierto no será posible efectuar la suma, que necesitaría todo un año de seminario, de lo que fue aportado por cierto número de tipos de Interrogación llamados —con razón o sin ella—, por ejemplo, el enfoque objetivo del problema de la angustia, el enfoque experimental del problema de la angustia.

Y es seguro que en tales respuestas no podríamos sino perdernos, si no hubiera presentado yo al comienzo las líneas de mira, los puntos de mantenimiento, que no podemos abandonar por un sólo instante, para garantizar y limitar nuestro objeto, percatarnosen fin de aquello que lo condiciona de la manera más radical y fundamental. Por eso la vez pasada mi discurso culminó en su cercamiento, si puedo decir, mediante tres puntos de reterencia que por cierto no hice más que anunciar, introduciendo tres puntos donde seguramente la dimensión del Otro resultaba dominante, a saber: la demanda del Otro, el goce del Otro y, bajo una forma enteramente modallmodalizadazada y que además quedó como punto de interrogación, el deseo del Otro, en la medida en que este deseo c orresponde a nuestra interrogación, la del analista, la del analista en tanto que intervinecomotérmino.

No vamos a hacer lo que reprochamos a los demás, o sea, a elidirnos del texto de la experiencia a la que Interrogamos. La angustia a la que debemos aportar aquí una fórmula es una angustia que nos responde, una angustia que provocamos, una angustia con la cual tenemos, llegado el caso, una relación determinante.

Esa dimensión del Otro donde hallamos nuestro lugar, lugar eficaz justamente en la medida en que sabemos no limitarlo —motivo éste de la pregunta que formulo, a saber, en qué medida nuestro deseo no debe limitarlo— acerca de esa dimensión del Otro querría hacerles sentir que no está ausente de ninguno de los modos bajo los que hasta hoy se pudo intentar cercar, ceñir el fenómeno de la angustia. Y diré que en el punto de ejercicio mental en que los he formado y habituado, quizás no pueda sino parecerles inútil esa suerte de énfasis, de vano éxito, de falso triunfo que algunos ponen en el hecho de que, por ejemplo, supuestamente al contrario de la experiencia analítica, en el laboratorio, sobre la mesa de experiencias, se obtienen neurosis en el animal. Qué nos muestran esas neurosis que el laboratorio pavloviano, quiero decir el mismo Pavlov y quienes lo siguieron, pudieron llegado el caso destacar?. Se nos dice que en el texto y la serie de esas experiencias por las que se condiciona lo que llaman "determinado reflejo" del animal, a saber, determinada "reacción natural" de uno de esos aparatos que asociamos a un estímulo, a una excitación que forma parte de un registro al que se presume completamente diferente del que está interesado en la reacción, por cierto modo de hacer convergir tales reacciónes condicionadas vamos a poner de relieve el efecto de contrariedad. Desde el momento en que hemos obtenido, condicionado, erigido una de las respuestas del organismo, vamos a ponerlo en postura de responder de dos maneras opuestas a la vez, engendrando, si puede decirse, una especie de perplejidad orgánica.

Para ir más lejos, diremos incluso que en ciertos casos podemos llegar a pensar que lo que obtendremos es una suerte de agotamiento de las posibilidades de respuesta, una suerte de desorden más fundamental engendrado por su desvío, algo que interesa de manera más radical a lo que puede llamarse el campo ordinario de la reacción implicada, que es la traducción objetiva de lo que podrá interpretarse, en una perspectiva más general, como definido por ciertos modos de reacción a los que se llamará "Instintivos". En resumen, llegar al punto en que la demanda hecha a la función —algo que más recientemente y en otras áreas culturales se teorizó con el término de "stress"— puede culminar, desembocar en esa suerte de déficit que supera a la función misma, que interesa al aparato de manera que lo modifica, más allá del registro de la respuesta funcional, lo

que en las huellas durables que engendra confina más o menos con el déficit lesionar.

Sin duda, será importante puntualizar en este abanico de la interrogación experimental dónde, hablando con propiedad, se manifiesta algo que nos recuerda bajo reacciónes neuróticas la forma "angustiada". Sin embargo, hay algo que en semejante manera de plantear el problema de la experiencia parece siempre eludido. Eludido de un modo que sin duda es imposible reprochar al relator de esas experiencias, ya que esa elisión es constitutiva de la experiencia misma. Pero para quienquiera que tenga que comparar esa experiencia con la nuestra, a saber, la que tiene lugar con un sujeto hablante —tal es la importancia de esa dimensión en la medida en que la recuerdo aquí— es imposible no tener en cuenta el hecho de que por primitivo que sea el organismo animal interrogado con relación al de un sujeto hablante —y ese organismo animal está lejos de ser primitivo, de hallarse alejando del nuestro en las experiencias pavlovianas, ya que se trata de perros— la dimensión del Otro está presente en la experiencia.

No es de ayer que interviniendo por ejemplo en el curso de una de nuestras sesiones científicas sobre algunos fenómenos que nos eran relatados —no puedo repetirlos hoy— concernientes a la creación de neurosis experimental, yo hacía observar al que comunicaba sus investigaciones que su propia presencia en la experiencia como personaje humano, manipulador de cierto número de cosas alrededor del animal, debía ser en tal y cual momento de la experiencia puesta sobre el tapete, computada. Cuando se sabe cómo se comporta un perro frente a aquel que se llama o no se llama su amo, se sabe que la dimensión del Otro cuenta, en todo caso para un perro. Pero si no fuera un perro, si fuera una langosta o una sanguijuela, por el hecho de que hay montaje de aparatos la dimensión del Otro estaría presente. Ustedes me dirán: una langosta o una sanguijuela, organismo paciente de la experiencia, nada sabe de la dimensión del Otro. Estoy absolutamente de acuerdo, y por eso todo mi esfuerzo durante cierto tiempo fue demostrarles la amplitud en el nivel donde entre nosotros, sujetos, tal como aprendemos a manejar, a do terminar a ese sujeto que somos, hay también todo un campo donde de lo que nos constituye como campo nada sabemos. Y que el *Selbst-bewusstsein* como les enseñé a nombrar al sujeto supuesto saber, es una ilusión engañosa. El *Selbst-bewusstsein* considerado como constitutivo del sujeto que conoce es una ilusión, una fuente de error. Pues la dimensión del sujeto supuestamente transparente en su propio acto de conocimiento sólo comienza a partir de la entrada en juego de un objeto especificado, aquel que intenta circunscribir el estadio del espejo, a saber, la imagen del cuerpo propio en la medida en que el sujeto de una manera jubilosa tiene, en efecto, el sentimiento de hallarse ante un objeto que lo vuelve, a él mismo, sujeto, transparente.

La extensión de esa ilusión —que en sí misma constituye radicalmente la ilusión de la conciencia— a toda especie de conocimiento, está motivada por el hecho de que el objeto del conocimiento será en lo sucesivo construido, modelado a imagen de esa relación con la imagen especular, y precisamente por eso el objeto del conocimiento es insuficiente.

Si no existiera el psicoanálisis, se lo sabría por esto: que existen momentos de aparición objeto que nos arroyan en una dimensión muy diferente , dimensión que merece —porque está dada en la experiencia— ser destacada como tal, como primitiva en la experiencia: justamente, la dimensión de lo extraño, de algo que de ninguna manera podría dejarse aprehender, como si dejara frente a él al sujeto transparente en se conocimiento.

Ante eso nuevo, el sujeto literalmente vacila y acerca de esa relación supuestamente primordial del sujeto con todo efecto de conocimiento, todo vuelve a cuestionarse.

Ese surgimiento de algo en el campo del objeto, que plantea su problema como el de una estructuración irreductible, como surgimiento de algo desconocido que sé experimenta no es una cuestión que se plantee a los analistas porque, tal como se da en la experiencia, también es preciso tratar de explicar por qué los niños tienen miedo a la oscuridad, y al mismo tiempo se advierte que no siempre tienen miedo a la oscuridad, y entonces se hace psicología; los susodichos experimentadores se embarcan justamente en teorías bajo el efecto de una reacción heredada, ancestral, primordial de un pensamiento —parecería que nunca podrá dejar de emplearse el término pensamiento— de un pensamiento estructurado de otro modo que el pensamiento lógico, racional. Y se construye e inventa: se hace filosofía. Aquí aguardamos a aquellos con quienes llegado el caso tenemos que proseguir el diálogo, en el terreno mismo donde este diálogo tiene que juzgarse, siempre que nosotros mismos podamos dar cuenta de él de una manera menos hipotética.

Esta forma que les entrego, y que es concebible, consiste en advertir que si en la constitución de un objeto que es el objeto correlativo de un primer modo de abordaje, el que parte del reconocimiento de nuestra propia forma, si tal conocimiento en sí mismo limitado deja escapar algo del investimiento primitivo a nuestro ser dado por el hecho de existir como cuerpo, acaso no es algo no sólo razonable sino además controlable decir que es ese resto, ese residuo no imaginado del cuerpo lo que por cierto rodeo —y aquí sabemos designar a ese rodeo— viene a manifestarse en el lugar previsto para la falta, a manifestarse de la manera que nos interesa y que por no ser especular deviene desde entonces ilocalizable: efectivamente, tal carencia de ciertos puntos de referencia es una dimensióndelaangustia.

Al respecto, no estaremos en desacuerdo con la manera en que un Kurt Goldstein, por ejemplo, abordará el fenómeno. Cuando habla de la angustia, lo hace con mucha pertinencia. Cómo se articula la fenomenología de los fenómenos lesionares en los que Goldstein prosigue una experiencia que tanto nos interesa, sino en la previa observación de que el organismo funciona, en todos sus efectos de relación, como totalidad?. Ni uno sólo de nuestros músculos deja de estar Interesado en la inclinación de nuestra cabeza, toda reacción ante una situación Implica la totalidad de la respuesta del organismo; y si le seguimos, vemos surgir dos términos estrechamente trenzados uno con otro: el término reacción catastrófica y, en su fenómeno, en el interior del campo de dicha reacción catastrófica, la localización como tal de los fenómenos de angustia.

Les ruego se remitan a los textos —bien accesibles pues fueron traducidos al francés— de los análisis de Goldstein, para observar a la vez hasta qué punto sus formulaciones se aproximan a las nuestras y cuánta claridad obtendrían si se apoyaran en ellas más expresamente. Pues en todo instante, si siguen ustedes el texto con la clave que Ies ofrezco, verán la diferencia que existe entre la reacción de desorden por la cual el sujeto responde a su inoperancia y el hecho de estar ante una situación como tal Ins uperable,sin duda en este caso a causa de su déficit. Después de todo, esta manera nada tiene de ajena a lo que puede producirse, incluso para un sujeto no deficitario, ante una situación de peligro insuperable. Para que la reacción de angustia como tal s e produzca siempre

Hilflesigkeit se hacen precisas dos condiciones, que podrán ver en los casos concretos evocados:

1°) Que el efecto deficitario sea bastante limitado para que el sujeto pueda circunscribirlo en la experiencia a que es sometido y que debido a ese límite aparezca como tal una laguna en el campo objetivo. La fuente de angustia es ese surgimiento de la falta bajo una forma positiva, excepto esto, la 2ª condición (que además es preciso no omitir): que es hado el efecto de una demanda, de una experiencia organizada por el hecho de que el sujeto tiene frente a sí a un Goldstein o a determinada persona de su laboratorio que lo somete a un test organizado que se produce ese campo de la falta; y la cuestión planteada en ese campo, en estos términos que es tan poco procedente emitir: que si saben ustedes dónde y cuándo buscarlos, los encontrarán infaltablemente.

Para saltar a un orden muy diferente evocaré la experiencia más masiva, no reconstituida, ancestral, arrojada en la oscuridad do las edades antiguas a las que presuntamente habríamos escapado, de una necesidad que nos une a tal en edades y sigue siendo actual, y de la que curiosamente ya no hablamos sino rara vez: la de la pesadilla. Nos preguntamos por qué desde hace cierto tiempo los analistas se interesan tan poco por la pesadilla.

La introduzco porque también será preciso que este año permanezcamos en ella un tiempo, y los diré por qué. Les diré por qué y dónde encontrar su materia, pues al respecto hay una literatura ya constituida y de las más notables, a la cual conviene remitirse por olvidada que esté en ese punto, a saber, el libro de Jones sobre la pesadilla libro de una riqueza incomparable. Les recuerdo la fenomenología fundamental. Ni por un instante pienso eludir su principal dimensión: la angustia de la pesadilla es experimentada hablando con propiedad, como la del goce del Otro. El correlativo de la pesadilla es el íncube o el súcube, ese ser que hace sentir todo su opaco peso de extraño goce sobre nuestro pecho, que nos aplasta bajo su goce.

Y bien, para introducirnos por este sesgo capital en lo que la temática de la pesadilla habrá do entregarnos, en todo caso lo primero que aparece en el mito pero también en la fenomenología de la pesadilla de la pesadilla de lo vivido, es que ese ser que p esa por su goce es también un ser cuestionador y que inclusive, hablando con propiedad, se manifiesta, se despliega en esa dimensión completa, desarrollada, de la cuestión como tal llamada el enigma,

La esfinge, cuya entrada en juego —no lo olviden— precede a todo el drama de Edipo, es una figura de pesadilla y al mismo tiempo una figura cuestionadora. Tendremos que volver sobre esto.

Esa pregunta que ofrece la forma más primordial de lo que he llamado la dimensión de la demanda, la pregunta a la que habitualmente denominamos "demanda" en el sentido de exigencia pretendidamente instintiva, no es por lo tanto más que una forma reducirla de aquélla, Henos aquí a nosotros mismos devueltos a una pregunta que se articula en el sentido de interrogar una vez más, de volver sobre la relación de una experiencia que en el sentido corriente del término sujeto puede ser llamada "presubjetiva", con e l término de la pregunta bajo su forma más formada, bajo la forma de un significante que se propone él mismo como opaco, lo que constituye la posición del enigma como tal.

Esto nos devuelve a términos que considero perfectamente articulados, quiero decir que a cada instante ponen a ustedes en condiciones de colocarme entre mi espada y mi pared, valiéndose de definiciones ya propuestas y sometiéndolas a la prueba de su empleo. Ese significante, como les dije en cierto momento decisivo, es una huella, pero una huella borrada. El significante, como les dije en otro momento decisivo, se distingue del signo por el hecho de que el signo es lo que representa algo para alguien. Y el significante les dije, es lo que representa a un sujeto para otro significante

Pondremos esto nuevamente a prueba en el sentido de que en lo relativo a aquello de que se trata, es decir nuestra relación, nuestra relación angustiada con cierto objeto perdido —pero que sin embargo seguramente no está perdido para todo el mundo o sea, como verán, como habré de mostrarles, dónde se lo reencuentra?. Pues desde luego que no basta con olvidar algo para que no siga estando allí, sólo que está allí donde ya no sabemos reconocerlo. Para volver a hallarlo convendría retomar el tema de la huella. Ya que para proporcionarles términos destinados a animar vuestro interés por esta búsqueda, de inmediato les daré dos flahes sobre el sujeto de nuestra experiencia más común.

1) No les parece evidente la correlación entre lo que trato de delinear para ustedes y la fenomenología del síntoma histérico, este último en el sentido más amplio? No olvidemos que no sólo hay pequeñas histerias, hay también histerias grandes: anestesias, parálisis, escotomas, estrechamientos del campo visual. La angustia sólo aparece en la histeria exactamente en la medida en que esas faltas son desconocidas.

2) Hay algo que no es advertido con frecuencia e incluso podría sostener que ustedes casi no lo ponen en juego, algo que explica toda una parte del comportamiento del obsesivo. Les doy esta clave quizás no suficientemente explicada ya que será preciso que los conduzca a ella mediante un largo rodeo, pero les ofrezco este término al final de nuestro camino, entre otros, aunque sólo sea para que se interesen por dicho camino: el obsesivo, en su tan particular manera de tratar al significante, es decir, de ponerlo en duda, de sacarle brillo, de borrarlo, de triturarlo, de reducirlo a migajas, o sea de comportarse con él como Lady Macbeth con esa maldita huella de sangre, el obsesivo, por una vía indudablemente sin salida pero cuya mira no es dudosa, opera justamente en el sentido de reencontrar, bajo el significante, al signo.

Ungeschchen machen: volver nula y sin valor la inscripción de la historia. Ocurrió, pero no es seguro. No es seguro porque no hay sino significante, porque la historia es pues cualquier cosa, en lo cual el obsesivo tiene razón. Ha captado algo, quiere ir hacia el origen, hacia la etapa anterior, la del signo que ahora trataré de hacerles recorrer en sentido contrario. No por narra partí hoy de los animales de laboratorio. Después de todo no hay más que animales en los laboratorios; podríamos abrirles las puertas y ver qué hacen ellos con las huellas.

No es sólo propiedad del hombre borrar las huellas, operar con las huellas Se ven animales que borran sus huellas. Hasta se ven comportamientos complejos que consisten en enterrar cierto número de huellas, por ejemplo de deyección. Esto es bien conocido entre gatos.

Una parte del comportamiento animal consiste en estructurar cierto campo de su *Unwelt*, de su entorno, por medio de huellas que lo marcan, que definen límites en él. Es lo que se llama constitución del territorio. Los hipopótamos lo hacen con sus deyecciónes y también con el producto de ciertas glándulas que si no recuerdo mal, son en ellos perianales. El ciervo frota sus astas contra la corteza de ciertos árboles, y esto también tiene el alcance de una marcación de huellas. No quiero extenderme en la infinita variedad de lo que una zoologíadesarrolladapuedeenseñarlesalrespecto.

Lo que me Importa es lo que tengo que decirles en lo relativo al borramiento de huellas, Digo que el animal borra sus huellas y hace huellas falsas. Hace por lo tanto significantes?. Hay una cosa que el animal no hace: no hace huellas falsas para hacernos creer que son falsas. No hace huellas falsamente falsas, lo cual es un comportamiento no diré esencialmente humano sino esencialmente significante. Aquí está el límite. Entiéndanme bien: huellas hechas para que se las crea falsas y que sin embargo, son las huellas de mi verdadero paso, y esto es lo que quiero decir al decir que aquí se presentifica un sujeto, Cuando una huella fue hecha para que se la tome por una falsa huella, aquí sabemos que hay, como tal, un sujeto hablante, y sabemos que hay un sujeto como causa. La noción misma de causa no tiene ningún otro soporte que esto.

Tratamos después de extenderlo al universo, pero la causa original es la causa como tal de una huella que se presenta como vacía, que quiero hacerse tomar por una falsa huella. Qué quiere decir esto? Quiere decir, indisolublemente, que el sujeto, allí donde nace, se dirige... a qué?. Se dirige a lo que sumariamente llamaré la forma más radical de la racionalidad del Otro. Pues este comportamiento no tiene ningún otro alcance posible que el de tomar rango en el lugar del Otro en una cadena de significantes, designificantesque tienen o no el mismo origen, pero que constituyen el único término posible de referencia a la huella convertida en significante.

De suerte que aquí advierten ustedes que en el origen lo que alimenta la emergencia del significante es una intención de que el Otro, el Otro real no sepa. El "el no sabía" se enraíza en un "el no debe saber". El significante revela, sin duda, al sujeto, peroborrando suhuella.

El tiene pues, en primer lugar, un a, el objeto de la cacería, y un A, en el intervalo de los cuales el sujeto S aparece, con el nacimiento del significante, pero como tachado, como no-sabido como tal. Toda la marcación ulterior del sujeto reposa sobre la necesidad de una reconquistasobroeseno-sabidooriginal,

Entiendan pues aquí eso algo que les pone de manifiesto la relación verdaderamente radical concerniente al ser a reconquistar de ese sujeto con el agrupamiento del a, del objeto de la caza, con ese primera aparición del sujeto como no-sabido, lo que quiere decir "Inconsciente", *"unbewusste",* justificado por la tradición filosófica que ha confundido el "*bewusste*" de la conciencia con el saber absoluto y que no puede bastarnos, en la medida en que sabemos que ese saber y la conciencia no se confunden, sino que Freud deja abierta la cuestión de saber de dónde puede provenir efectivamente la existencia del campo definido como campo de la conciencia. Y aquí después de todo puedo reivindicar que el estadio del espejo, articulado como lo está, trae al problema un comienzo de solución. Pues bien sé en qué insatisfacción puedo dejar a determinadas mentes formadas en la meditación cartesiana. Pienso que este año podremos dar un paso más que les hará comprender donde está el origen real, el objeto original de ese sistema llamado "de la conciencia".

Pues sólo estaremos satisfechos de ver refutadas las perspectivas de la conciencia cuando finalmente sepamos que ella misma se consagra a un objeto aislable, a un objeto especificadoenlaestructura.

Hace un momento les indiqué la posición de la neurosis en esta dialéctica. No tengo la intención de dejarlos con el suspenso, habrá que volver a ella de inmediato. Si han sabido captar el nervio de lo que se trata en lo concerniente a la emergencia del significante como tal, esto nos permitirá comprender enseguida a qué resbaladiza pendiente somos ofrecidos en lo relativo a lo que sucedió en la neurosis.

Todas las trampas en que ha caído la dialéctica analítica se deben al hecho de que se ha desconocido la profunda parte de falsedad que hay en la demanda del neurótico.

La existencia de la angustia está ligada a la circunstancia de que toda demanda, aún la más arcaica y primitiva, siempre tiene algo de engañoso con relación a lo que preserva el lugar del deseo, y esto explica también el contexto angustiante de lo que da, a esa falsa demanda, una respuesta colmante. Es lo que hace la madre que no hace mucho tiempo yo veía surgir en el discurso de uno de mis pacientes: hasta determinada edad de su hijo no lo dejó ni a sol ni a sombra, o para decir mejor, no dio a esa demanda sino una falsa respuesta, una respuesta verdaderamente falida; ya que si la demanda es algo que está estructurado, como les he dicho, porque el slgnificante es lo que es, tal demanda no debe ser tomada al pie de la letra: lo que el niño demanda a su madre con su demanda es algo destinado para él a estructurar la relación presencia—ausencia que el juego original del *" fort-da"* estructura y que es un primer ejercicio de maestría.

Pero con el colmamiento total de cierto vacío a preservar que nada tiene que hacer con el contenido ni positivo ni negativo de la demanda, surge la perturbaclón donde se manifiesta laangustia

Para entenderlo, para advertir sus consecuencias; me parece que nuestra álgebra nos aporta un instrumento muy simple. SI la demanda viene Indebidamente a ocupar el lugar de lo que es escamoteado, a, el objeto, esto les explica, a condición de que se sirvan de mi álgebra, y qué es un álgebra sino algo muy simple destinado a hacernos pasar al manejo :mecánico, sin que tengan ustedes que comprenderlo, de algo muy complicado, y la cosa vale mucho más así. Siempre me dijeron en matemáticas basta que el álgebra e sté correctamente construida; si les enseñé a escribir la pulsión como S/ corte —volveremos sobre este corte, hace un rato comenzaron a obtener cierta idea de él, lo que se trata de cortar es el impulso del cazador— S/ corte de D, de la demanda, si así les enseñé a escribir la pulsión esto les explica en primer lugar por qué fue en los neuróticos que se han descripto las pulsiones. En toda la medida en que el fantasma S/ (a se presenta de una manera privilegiada —así en el neurótico— como S/ (D, fue un señuelo de la estructura fantasmátlca en el neurótico lo que permitió dar ese primer paso que se llama pulsión y que Freud siempre y sin ninguna especie de vacilación designó como *Trieb*, es

decir, como algo que tiene historia en el pensamiento filosófico alemán, absolutamente imposible de confundir con el término "instinto". (...) A través de lo cual, hasta en la *Standard Edition,* todavía recientemente y si no recuerdo mal en el texto de Inhibición síntoma y angustia, encuentro traducido por *instictual need* algo que en el texto alemán se dice *Bedürfnis*. Por qué no traducir simplemente, si se quiere, *Bedürfinis* por *need*, que sería una buena traducción del alemán al inglés?. Por qué agregar ese instinctual que no figura absolutamente en el texto y que basta para falsear todo el sentido de la frase?

Todo lo cual permite comprender de inmediato que la pulsión nada tiene que ver con el instinto no tengo objeción que formular a la definición de algo que puede ser llamado instinto, e incluso como se hace habitualmente, por qué no llamar así a la necesidad que tienen los seres vivos de alimentarse, por ejemplo.

Y bien, ya que se trata de la pulsión oral, acaso no se les hace manifiesto que el término "erogeneidad" aplicado a lo que llaman pulsión oral es algo que de inmediato nos lleva a este problema: por qué no se trata más que de la boca?. Y por qué no también de la secreción gástrica, ya que recién hablábamos de los perros de Pavlov?. E incluso, por qué más especialmente, si examinamos la cosa de más cerca, hasta cierta edad solamente los labios y, pasado ese tiempo, lo que Homero denomina el recinto de los dientes?.

Acaso no encontramos desde el primer abordaje analítico para hablar con propiedad, del instinto esa línea de fractura que les menciono como esencial en la dialéctlca instaurada por esa referencia al Otro en espejo del que creí haberles aportado hace poco —no lo encontré entre mis papeles— la referencia que les daré la próxima vez en Hegel, en la *Fenomenología del Espíritu* donde se dice formalmente que el lenguaje es trabajo?: es allí que el sujeto hace pasar su interior al exterior. Y la frase misma es tal que resulta bien claro que ese *inside-out*, como se dice en inglés, es verdaderamente la metáfora del guante dado vuelta.

Pero si puse en dicha referencia la idea de una pérdida ello es en la medida en que algo no sufre allí esa inversión que en cada etapa queda un residuo que no es invertible ni tampoco significable en ese registro articulado. No nos sorprenderá que tales formas del objeto se nos aparezcan bajo la forma que recibe el nombre de parcial; esto nos impresionó bastante para que lo farfulláramos como tal con la forma secciónarla bajo la cual somos llevados a dar Intervención a un objeto, por ejemplo, correlativo de esa pulsión oral: el pezón materno, del que además no debe admitirse la primera fenomenología la de un seno cortado tamiz (?) (sic), quiero decir algo que se presenta con un carácter artificial. Esto permite además que se lo reemplace por cualquier biberón, que funcionará exactamente de la misma manera en la economía de la pulsión oral.

Si vamos a las referencias biológicas —las referencias a la necesidad son por cierto esenciales, no es cuestión de rehusarse a ellas— será para advertir que la más primitiva diferencia estructural introduce el hecho de las rupturas, de los cortes, introduce de inmediato la dialéctica significante. Hay algo allí impenetrable a una concepción que yo llamaría de todo lo que hay de más natural?. Qué es la dimensión del significante sino, si ustedes quieren, un animal que en seguimiento de su objeto es tomado en algo tal que dicho seguimiento de ese objeto deba conducirlo a otro campo de huella donde ese seguimiento mismo no tomará desde entonces sino valor introductorio?.

El fantasma el S/ con relación al a, adquiere aquí valor significante de la entrada del sujeto en ese algo que va a llevarlo a la cadena indefinida de significaciónes que llama destino.

Puede escaparlo a ella Indefinidamente o sea que aquello que se trataría de encontrar es justamente el punto de partida: cómo entró el sujeto en el asunto del significante?.

Resulta igualmente claro que bien vale la pena reconocer de qué modo los primeros objetos, los que fueron localizados en la estructura de la pulsión, a saber: el que nombré hace poco, el seno cortado, y más tarde la demanda a la madre invirtiéndose en una demanda de la madre, por ese objeto del que de otro modo no se ve cuál podría ser su privilegio, ese objeto que se llama "escríbalo", o sea algo que también tiene relación con una zona llamada erógena, de la que es preciso advertir que también ella so encuentra separada por un límite de todo el sistema funcional al que alcanza y que es infinitamente más vasto entre las funciones excretorias; por qué el ano sino en su función determinada de esfínter, de algo que contribuye a cortar un objeto, y el objeto de que se trata el escríbalo con todo lo que puede llegar a representar, no simplemente, como se dice, de don, sino de identidad con ese objeto cuya naturaleza buscamos, y este es lo que le da su valor, su acento. Y qué digo aquí sino justamente que justificar la función eventual que recibe bajo el título de relación de objeto en la evolución —no quiero decir de ayer, sino de antes de ayer— de la teoría analítica, es falsearlo todo ver en ella una suerte de modelo del mundo del analizado en el cual cierto proceso de maduración permitiría la restitución progresiva de una reacción presuntamente total, auténtica, cuando no se trata más que de un desecho que designa lo único importante, a saber el lugar, el lugar de un vacío donde vendrán a situarse otros objetos, cuánto más interesantes que además ustedes ya conocen pero no saben ubicar.

Pero hoy solamente para reservar el lugar de ese vacío —ya que además algo en nuestro proyecto no dejará de evocar la teoría existencial e incluso existencialista de la angustia— digan que no es por azar que alguien a quien puede considerarse como uno de los padres de la perspectiva existencial al menos en la época moderna, ese Pascal de quien no se entiende por qué nos fascina ya que, si ha de creerse a los teóricos de las ciencias, lo hizo todo mal —parece que estuvo a punto de descubrir el cálculo inifinitesimal creo que más bien le importaba un bledo—; no es por azar que Pascal nos toque todavía, incluso a aquellos de nosotros que son absolutamente incrédulos, y es que como buen jansenista que era, se interesaba por el deseo. Por eso, les digo confidencialmente hizo las experiencias de Puy de Dome sobre el vacío. Para él era capital que la naturaleza tuviera o no horror del vacío, pues esto significa el horror de todos los científicos de su tiempo por el deseo. Ese vacío ya no nos interesa teóricamente.

Casi perdió sentido para nosotros. Sabemos que en el vacío pueden producirse además nudos, llenos *(pleins)* paquetes de ondas y todo lo que quieran. Justamente Pascal ya que, si no la naturaleza toda, el pensamiento había tenido hasta entonces horror de que en alguna parte pudiese haber vacío, esto es lo que se propone a nuestra atención, así como saber si también nosotros no cedernos, de vez en cuando, a ese horror.



19 de Diciembre de 1962

gráfico(13)

Y bien: lo que estoy evocando ante ustedes no es metafísica. Me permito emplear una expresión que desde hace algunos años la actualidad ha venido destacando: hablaré más bien de lavado de cerebro.

Lo que pretendo enseñarles a reconocer, gracias e cierto método y en el lugar correcto, es lo que se les presenta en su experiencia, dado que, por supuesto, la eficacia de lo que pretendo hacer sólo en ella se prueba.

Si alguna vez pudo objetarse la presencia en mi enseñanza de algunos a quienes tengo en análisis, después de todo la legitimidad de tal coexistencia de dos relaciones conmigo — una en la que se me oye y otra en la que alguien se hace oír por mí— sólo puede juzgarse en el interior y en la medida en que lo que aquí les enseño puede facilitar efectivamente —incluso al que trabaja conmigo— el acceso al reconocimiento de su propio camino.

En esta perspectiva hay por cierto algo, un límite donde el control externo se detiene, pero seguramente no es un mal signo que quienes participan de las dos posiciones al menos aprenderán en ellas a leer mejor.

Lavado de cerebro, dije, tal es para mí ofrecerme al control de reconocer en las palabras de aquéllos a quienes analizo otra cosa que la que aparece en los libros. A la inversa, para ellos es saber reconocer en estos, al pasar, lo que efectivamente contienen. Y al respecto no puedo sino felicitarme causa, por ejemplo, de un pequeño signo como éste que recientemente me fue dado de labios de alguien a quien tengo en análisis. No se le escapó a la persona aludida el alcance de un rasgo que podemos encontrar en un libro cuya traducción al francés acaba de aparecer —cuán tarde—. Se trata de una obra de

Ferenczi cuyo título original es *"Versuch einer Genital Theorie"* "Búsqueda *(recherche)* —exactamente— de una teoría de la genitalidad", y no simplemente *"De los orígenes de la vida sexual"*, título en que se lo diluyó; libro que seguramente no deja de inquietar por cierto aspecto que señalé hace mucho tiempo a quienes saben oír, como algo que, llegado el caso, podía participar del delirio, pero que al traer consigo es a enorme experiencia deja depositar igualmente en sus rodeos más de un rasgo valioso para nosotros. Este, por ejemplo al que estimo que el propio autor no le confiere todo el acento que merece, dada precisamente su intención, su búsqueda, de llegar a una n ocióndemasiadoarmonizante, demasiado totalizadora de lo que constituye su objeto, es decir la mira, la realización genital.

El pasaje aludido expresa: El desarrollo de la sexualidad genital, cuyas grandes líneas en el hombre, dice, acabamos de esbozar —se trata, en efecto, de lo que sucede en el varón—, sufre en la mujer de lo que se ha traducido como "interrupción inesperada", traducción totalmente incorrecta ya que en alemán se trata de *"eine zimmlich unvermittelte Unterbrechung"*, o sea de una interrupción, lo que casi siempre quiere decir que ella carece de mediación, que por lo tanto, no forma parte de lo que Ferenczi califica como anfimixia, y que al fin de cuentas sólo es una de las formas naturalizadas de lo que llamamos "tesis antítesis, síntesis", de la que llamamos progreso dialéctico, por así decir. No es éste el término que el espíritu de Ferenczi, destaca pero él apunta lo que anima efectivamente toda su construcción: que *unvermittelte*, es decir, lateral con relación a ese proceso — y no olvidemos qué se trata da encontrar— proceso de síntesis y armonía genital, debe ser traducido más bien por "atolladero" fuera de los progresos de la mediación".

"Dicha interrupción — dice— *se carácteriza* — y aquí no hace más que acentuar lo dicho por Freud— *por el desplazamiento de la erogeneidad(14) del clítoris (pene femenino) a la cavidad vaginal. No obstante, la experiencia analítica nos inclina a suponer que en l amujer no sólo la vagina sino también otras partes del cuerpo pueden genitalizarse, como lo atestigua igualmente la histeria, en particular el pezón y la región que lo rodea*".

Como bien saben hay muchas otras zonas en la histeria. Además también aquí la traducción peca por no respetar efectivamente lo valioso del material que se nos trae, traducción en cierto modo (...); el texto dice, simplemente, no "lo atestigua igualmente" s ino *"nach Art der Hysterie'*

¿Qué quiere decir esto para quien haya aprendido a oír — aquí o en otra parte— , sino que la entrada en función de la vagina como tal en la relación genital es un mecanismo estrictamente equivalente a cualquier otro mecanismo histérico? ¿Por qué sorprendernos? Sobre todo a partir del momento en que dado nuestro esquema del sitio, del lugar vacío en la función del deseo, han de estar dispuestos a reconocer algo de lo cual lo menos que podrá decirse es que, para ustedes al menos podrá situarse esta paradoja, paradojaque se define así: que el lugar, la casa del goce, por estar naturalmente colocado en un órgano del que saben, con toda certeza, tanto por la experiencia como por la investigación anátomofisiológica que es insensible (en el sentido de que ni siquiera podría despertarse a la sensibilidad pues esta enervado), que en el lugar último del goce del goce genital —y esto no es un misterio, después de todo— pueden vertirse diluvios de agua hirviente y a una temperatura tal que ninguna otra mucosa soportaría sin que esto provoque reacciónes sensoriales actuales, inmediatas.

¿Qué decir sino que es bien procedente que antes de entrar en el mito diacrónico de una pretendida maduración, atendamos a tales correlaciones; esto haría del punto sin duda necesario de llegada, de acabamiento, de cumplimiento de la función sexual en la f unción genital, otra cosa que un proceso de maduración, que un lugar de convergencia de síntesis de todo lo que pudo presentarse hasta allí con el carácter de tendencias parciales. Al reconocer no sólo la necesidad de ese lugar vacío en un punto funcional del deseo, y al ver que incluso allí la misma naturaleza, la fisiología va a encontrar su punto funcional más favorables, nos hallaremos en una posición más clara y liberados el mismo tiempo del peso de cierta paradoja que nos hará imaginar tantas construcciónesmíticasalrededordel pretendido goce vaginal. No negamos por cierto, que más allá pueda estar indicándose algo, y quienes asistieron a nuestro Congreso de Amsterdam han de recordar lo que señalé al comienzo del mismo: algo que a falta de un aparato, a falta da ese registro estructural cuyas articulaciones intento darles aquí, tampoco pudo, durante un congreso donde se dijeron muchas cosas, y meritorias, ser articulado y localizado como tal; y sin embargo ya que además todas las paradojas concernientes al lugar que debe reservarse a la histeria en lo que podría llamarse la escala de las neurosis, esa ambigüedad que hace que debido a las evidentes analogías cuya pieza maestra, cuya pieza capital les señalo con el mecanismo histérico, somos llamados a situarla, en una escala diacrónica, como la neurosis más avanzada por ser la más próxima al completamiento genital dada la inversión que la clínica nos muestra es preciso que, por el contrario, la consideremos en la escala neurótica como la más primaria, aquella sobre la cual se edifican especialmente, por ejemplo, las construcciónes de la neurosis obsesiva; cuán precioso para nosotros es saber que las relaciones de la histeria, para decirlo todo, con la psicosis misma, con la esquizofrenia, son evidentes.

Lo único que habrá de permitirnos no colocarla tan eternamente, según las necesidades —y los observadores nos comunican los puntos de vista que tenemos que abordar sobre la histeria—,. ya sea al final, ya sea al comienzo de las pretendidas fases evolutivas, es ante todo y en primer lugar remitirle a lo que prevalece, a saber la estructura, la estructura sincrónica del deseo (ver esquema de página 1). Es aislar en la estructura constitutiva del deseo como tal, lo que hace que yo indique ese lugar, el lugar del blanco, el lugar del vacío jugando siempre una función esencial; y el hecho de que tal función se ponga de manifiesto de manera capital en la estructura acabada, terminal, de la relación genital es al mismo tiempo confirmación de la legitimidad de nuestro método e inicio de una visión más clara, despejada de (...) por la que habremos de guiarnos en lo relativos los fenómenos de la genitalidad.

Un obstáculo, una objeción impide que lo veamos directamente; de allí que para alcanzarlo tendremos que pasar por un sendero algo desviado. Ese sendero es la angustia y para eso nos hallamos aquí este año.

El punto donde nos encontramos en este momento, cuando termina con el año una primera fase de nuestro discurso, consiste por lo tanto en decirles que hay una estructura de la angustia; y lo importante y vivo en la manera con que en estas primeras conversaciones lo anuncié, lo traje, lo abordé para ustedes, bien se encuentra en esta imagen (ver esquema) quiero decir en las vivas aristas que ella proporciona, y que han de

tomarse en su carácter específico. Hasta cierto punto llegaré a decir que todavía no muestra de manera suficiente dónde, con su forma taquigráfica —lo repito en el pizarrón desde el comienzo del discurso—; habría que insistir sobre el hecho de que este trazo es algo que ustedes ven por el filo, y es un espejo. Un espejo no se extiende al infinito, un espejo tiene límites, y si se remiten al artículo de donde se extrajo el esquema —*La Psychanalyse*, N°6— les recuerdo que de tales límites del espejo yo me valgo. Puede verse algo en ese espejo a partir de un punto situado por así decir, en alguna parte del espacio del espejo desde donde no es perceptible para el sujeto. Dicho de otro modo, no es forzoso que yo mismo vea mi ojo en el espejo, aunque el espejo me ayuda a percibir algo que de otro modo no vería. Con esto quiero decir que lo primero que ha de anunciarse acerca de la estructura de la angustia es algo que siempre olvidan en las observaciones donde ella se revela, pues fascinados por el contenido del espejo olvidan sus límites: que la angustia está enmarcada.

Quienes oyeron mi intervención en las jornadas provinciales relativas al fantasma, intervención cuyo texto sigo esperando desde hace dos meses y una semana, recodarán que me serví como metáfora, de un cuadro que viene a ubicarse en el marco de una ventana; técnica absurda, sin duda si se pretende ver mejor lo que hay en el cuadro pero, como también expliqué, no se trata de esto precisamente sino, cualquiera que sea el encanto de lo que está pintado en la tela, de no ver lo que se ve por la ventana.

Lo que muestra el sueño inaugural de la historia del análisis en el del *Hombre de los Lobos,* cuyo privilegio estriba —como ocurre de manera incidental pero no ambigüa— en la aparición en dicho sueño de una forma pura, esquemática, del fantasma, es que el sueño a repetición del *Hombre de los Lobos* es el fantasma puro revelado en su estructura; de allí deriva toda su importancia, y Freud lo elige para una observación, cuyo carácter inagotado, inagotable para nosotros, reside en que se trata, esencialmente y de un extremo a otro, de la relación del fantasma con lo real. ¿Qué vemos en este sueño?. La abertura *(beance)* súbita — y están indicados los dos términos— de una ventana. El fantasma se ve más allá de un vidrio y por una ventana que se abre, el fantasma está enmarcado; y en lo que ven más allá reconocerán —si saben advertirlo—, bajo sus formas más diversas, la misma estructura que ven en el espejo de mi esquema. Están también las dos barras de un soporte más o menos desarrollado y algo que es soportado: sobre las ramas del árbol están los lobos. En el dibujo de un esquizofrénico —me basta con abrir cualquier compendio para encontrarlo, por así decir, de a montones— hay también un árbol; ¿qué aparece en la punta de sus ramas? —por tomar mi primer ejemplo del informe que BoBo (?) (sic) presentó en el último *Congreso de Anvers* sobre el fenómeno de le expresión—: lo que para un esquizofrénico cumple el papel que juegan los lobos en ese caso borderline que es el *Hombre de los Lobos*, un significante; más allá de las ramas del árbol la esquizofrénica en cuestión escribe la fórmula de su secreto: *"Io sono sempre vista",* o sea, lo que nunca pudo decir hasta entonces: "siempre soy vista". Aquí me es preciso detenerme para hacerles notar que tanto en italiano como en francés, "vista" tiene un sentido ambigüo; no es solamente un participio pasado sino también "la vista", con sus dos sentidos, subjetivo y objetivo: la función de la vista y el hecho de ser una vista, como cuando se dice "la vista de un paisaje", y aquí se la toma como ojeada sobre una postal. Volveré, desde luego, sobre todo esto.

Hoy sólo quiero acentuar que lo horrible, lo equívoco, lo inquietante, palabras con las que traducimos en francés, como podemos, el magistral *unheimlich*, se presenta como a través de tragaluces: el campo de la angustia se sitúa, para nosotros, enmarcado. Reaparece, así, lo que mi discusión introdujo para ustedes: la relación de la escena con el mundo.

"Súbitamente", "de golpe", siempre encontrarán estos términos en el momento de la entrada del fenómeno de lo *unheimlich*. Sabemos sin duda que lo que debe referirse en la escena que se propone en su dimensión propia, más allá, es lo que no se puede decir en el mundo, lo que esperamos siempre que se levanta el telón, breve momento, rápidamente extinguido, de la angustia; ese momento jamás falta en la dimensión por donde hacemos algo más que venir a instalar nuestros traseros en un sillón que hemos pagado más o menos caro, y es el momento de los tres golpes, el momento en que el telón se descorre. Sin ese tiempo introductorio de la angustia, pronto elidido, nada podría obtener siquiera el valor de lo que se determinará como trágico o como cómico. También aquí sucede que no todas las lenguas ofrecen los mismos recursos, no se trata de *können*. Se pueden decir muchas cosas, por supuesto, materialmente hablando. Pero se trate de un poder *dürfen*, que no traduce bien lo permitido o no permitido, puesto que *dürfen* remte a una dimensión más original. Es incluso porque *man darf nicht* —esto "no se puede"—, que *man kann* —"lo mismo se podrá"— y aquí actúa el lanzamiento, la dimensión de gatillo que constituye, hablando con propiedad, la acción dramática.

No podríamos demorarnos demasiado en los matices de este marco de la angustia. ¿Dirán ustedes que la requiero en el sentido de conducirla a la espera, a la preparación, a un estado de alerta, a una respuesta que es ya de defensa ante lo que va a suceder?. Aquí se trata, sí; del *Erwartung*, de la constitución de lo hostil como tal, del primer recurso más allá del *Hilflosigkeit*.

Pero la angustia es otra cosa. Si la espera puede servir efectivamente, entre otros medios, como marco de la angustia, digámoslo ya: no hay necesidad alguna de dicha espera, el marco está siempre allí! La angustia es otra cosa. Hay angustia cuando en ese marco aparece lo que ya estaba, mucho más cerca, en la casa: *Heim,* el huésped, dirán ustedes. En cierto sentido sí, por supuesto; ese huésped desconocido que aparece de manera imprevista tiene en todo que ver con lo que se encuentre en lo *Unheimlich,* pero designarlo así es demasiado poco. Pues como muy bien lo indica, por una vez, la palabra francesa, en su sentido ordinario el huésped *(hûte)* es alguien ya bien trabajado por la espera.

Ese huésped ya había pasado a lo hostil, a lo hostil por el que comencé mi discurso de la espera. Ese huésped, en al sentido ordinario, no es lo *Heimlich*, no es el habitante de la casa, es lo hostil ablandado, apaciguado, admitido. Lo que es *Heim,* lo que es *Geheimnis,* nunca pasó por los rodeos, por las redes, los tamices del reconocimiento: permaneció *unheimlich,* menos inhabituable que inhabitante, menos inhabitual que inhabitado.

El fenómeno de la angustia es este surgimiento de lo *Heimlich* en el marco. Por eso es falso decir que la angustia carece de objeto. La angustia tiene otra clase de objeto que toda aprehensión preparada, estructurada, ¿estructurada por qué? por la reja del corte, del surco, del rasgo unario, del "es eso" *(c`est ça)* que al operar forma siempre, por así decir, los labios —digo el labio o los labios— de ese corte que se convierte en carta cerrada *(lettreclose)(15)* sobre el sujeto para —como les expliqué la vez pasada— despacharlo en sobre cerrado a otras huellas.

Los significantes hacen del mundo una red de huellas en el que desde entonces se torna posible el paso de un ciclo a otro. ¿Qué quiere decir esto? Lo que les dije la vez pasada: el significante engendra un mundo, el mundo del sujeto que habla, y cuya carácterística es la de que en él es posible engañar.

La angustia es este corte sin el cual la presencia del significante, su funcionamiento, su entrada, su surco en lo real es impensable. Ese corte se abre y deja aparecer lo que ahora entenderán mejor cuando les diga: lo inesperado, la visita, la noticia, eso que tan bien expresa el término "presentimiento" que no debe entenderse simplemente como presentimiento de algo, sino también como lo "pre" del sentimiento, lo que está antes del nacimiento de un sentimiento.

A partir de algo que es la angustia son posibles todas las maniobras, y al fin de cuentas se trata de lo que esperábamos, la verdadera sustancia de la angustia, "lo que no engaña", lo fuera de duda, pues no se dejen llevar por las apariencias: no porque les parezca clínicamente sensible el lazo entre la angustia y la duda, la vacilación, el llamado "juego ambivalente" del obsesivo, angustia y duda son la misma cosa.

La angustia no es la duda, la angustia es la causa de la duda. Digo "la causa de la duda". No es ésta la primera ni la última vez que tendré que volver sobre algo que después de tantos siglos de aprehensión crítica se mantiene, la función de causalidad, pues ella está efectivamente en otra parte que allí donde se la refuta; y si hay una dimensión donde debemos buscar la verdadera función, el verdadero peso, el sentido del mantenimiento de la función de causalidad, es en la dirección de la apertura de la angustia. La duda, les digo, sólo está destinada a combatir la angustia; precisamente, todo el esfuerzo que la duda gasta es contra señuelos, en la medida en que lo que se trata de evitar es la enojosa certeza que en la angustia se sostiene.

Pienso que aquí me detendrán para decirme o recordarme lo que más de una vez expresé de manera aforística: que toda actividad humana se despliega en la certeza, o aún que ella engendra la certeza o, de una manera general, que la referencia de la certeza es esencialmente la acción.

Esto es así, por cierto, y precisamente me permitirá introducir ahora la relación esencial de la angustia con la acción como tal, pues tal vez la acción tome su certeza justamente de la angustia.

Actuar es arrancar a la angustia su certeza. Actuar es operar una transferencia de angustia. Y si me permito emitir este discurso al final del trimestre, quizás con excesiva rapidez, es para llenar o casi llenar los blancos que dejé en el cuadro de mi primera clase. Pienso que recordarán este cuadro:

gráfico(16)

Inhibición, síntoma, angustia, completado por: embarazo, emoción y turbación. Les dije: ¿y aquí, qué hay?. Dos cosas: el pasaje al acto y el acting-out. He dicho "casi completar" porque no tendré tiempo de explicarles el motivo que me lleva o situar el pasaje al acto en este lugar y el acting-out en este otro; pero de todos modos les haré observar, y esto ofrece la más estrecha relación con nuestro propósito de esta mañana, la oposición de lo que ya estaba implicado e inclusive expresado en mi primera introducción de estos términos, y cuya posición voy a subrayar ahora, a saber, lo que hay de más en el embarazo con lo que hay de menos en aquello que, por un comentario etimológico que pienso recordarán —al menos los que se hallaban presentes—, señalé acerca del sentido de la turbación.

La turbación, dije, es esencialmente la evocación del poder que no se presenta, *esmayer,* la experiencia de lo que les falta en la necesidad. El vínculo entre esos dos términos es esencial en nuestro sujeto, pues indica su ambigüedad: si lo hay de más, aquello con lo que tenemos que vérnoslas, entonces no nos falta; si llega a faltarnos, por qué decir que en otra parte nos embaraza, tengamos el cuidado de no ceder a las ilusiones más lisonjeras.

¿Qué queremos al consagrarnos aquí, nosotros mismos, a la angustia? ¿Qué quieren todos aquellos que hablaron de ella científicamente? ¡Pues claro!, lo que era pura necesidad, lo que me exigí plantear de comienzo como necesario para la constitución de un mundo, aquí revela no ser vano, y que ustedes lo controlan. Se ve mejor porque se trata justamente de la angustia. ¿Y qué es lo que se ve?. Querer hablar de ella científicamente implica poner en evidencia que ella es... un inmenso engaño. No se advierte que todo lo abarcado por la conquista de nuestro discurso equivale siempre a mostrar que es un inmenso engaño.

Dominar el fenómeno por medio del pensamiento implica seguir mostrando de qué modo se lo puede rehacer de manera engañosa, implica poder reproducirlo, o sea poder hacer de él un significante. ¿Significante de qué?. Al reproducirlo, el sujeto puede falsificar el libro de cuentas, lo cual no ha de sorprendernos si es cierto, como les enseño, que el significante es la huella del sujeto en el curso(17) del mundo. Sólo que si creemos poder continuar este juego con la angustia ... y bien, estamos seguros de fracasar, ya que precisamente lo primero que propuse fue que la angustia es lo que escapa a ese juego. De esto debemos, pues, cuidarnos, en el momento de captar lo que quiere decir la relación de embarazo con el significante de más, de falta con el significante de menos. Si no lo han hecho ustedes ya, voy a ilustrar esa relación; si no existiera el análisis, claro está que yo no podría hablar de ella; pero el análisis la encontró en la primera esquina: el falo, por ejemplo. Juanito, lógico tanto como lo fue Aristóteles, propone la ecuación: todos los seres animados tienen un falo. Supongo que me dirijo a personas que han seguido mi comentario del análisis de Juanito, y que al respecto recordarán lo que el año pasado tuve el cuidado de destacar, en lo relativo a la proposición llamada "afirmativa universal". Expresé el sentido sobre lo que con ello quería producirles, a saber que la afirmación universal, universal positiva, no tiene sentido más que como definición de lo real a partir de lo imposible. Es imposible que un ser animado no tenga falo, lo cual, como ven, coloca a la lógica en esa función esencialmente precaria de condenar a lo real a tropezar eternamente con lo imposible. Y no tenemos otro medio de aprehenderlo, avanzamos de tropiezo en tropiezo. Ejemplo: hay seres vivos, como mamá, que no tienen falo; entonces, no hay ser vivo: de allí la angustia.

Y queda por dar el paso siguiente. Lo más cómodo, por supuesto, es decir que hasta

aquellos que no lo tienen, lo tienen. Por eso, a ella nos atenemos en el conjunto. Es que los seres vivos que no tienen falo, lo tendrán contra viento y marea. Serán vivientes porque tendrán un falo al que nosotros, psicólogos, llamaremos "irreal" (se tratara simplemente del falo significante).

Así, de tropiezo en tropiezo es como progresa, no diré el conocimiento pero sí, con seguridad, la comprensión. Y ya que estamos, no puedo resistir al placer de participarles un descubrimiento que el azar, el buen azar, lo que llaman azar y lo es tan poco, ha permitido. Se trata de un hallazgo que hice para ustedes, durante el fin de semana, en un diccíonario de *"slang"*. Dios mío, cuánto tiempo me hubiere llevado..., pero la lengua inglesa es en verdad una bella lengua. Quién de ustedes sabe que ya en el siglo XV el *"slang"* inglés encontró la maravilla de reemplazar, llegado el caso, *"I understand you perfectly"* por ejemplo, por *"I understumble",* es decir —lo escribo porque tal vez la fonetización les impidió captar el matiz— lo que acabo de explicarles, no lo que significa *understand* : "yo le comprendo", sino algo intraducible en francés, ya que todo el valor de esa palabra de *"slang"* está en el famoso *stumble*, que precisamente quiere decir lo que les estoy explicando: el tropiezo. "Yo le comprendo: esto me recuerda que dando tumbos cada vez se entra más en el malentendido.

Entonces, si el material de la experiencia se compusiera, como nos enseña la psicología clásica, de lo real y lo irreal —por qué no—, cómo no recordar lo que con ello se indica, que debemos aprovechar lo que constituye en propiedad la conquista freudiana, y especialmente esto: que si el hombre es atormentado por lo irreal en lo real, sería completamente inútil esperar sacárselo de encima, puesto que en la conquista freudiana lo preocupante resulta justamente que en lo irreal, es lo real lo que le atormenta. Su preocupación, *Sorge,* nos dice el filósofo Martín Heidegger. ¡Por supuesto! ¡Menudo avance!

¿Es éste el término último, el de que antes de agitarse, de hablar, de ponerse a la tarea, la preocupación es presupuesta? ¿Qué quiere decir esto? ¿No vemos acaso que estamos ya en el nivel de un arte de la preocupación?: el hombre es con toda evidencia un gran productor de algo que, concerniéndole, se llama preocupación. Pero entonces, prefiero aprenderlo de un libro santo, que es al mismo tiempo el más profanador que existe, y que se llama *Eclesiastés*. Pienso que me referiré a él en el futuro. Como ustedes saben el *Eclesiastés* es la traducción griega que hicieron los Setenta del término *Koheleth* , termino único empleado en esta ocasión y que deriva de *Kahal*, asamblea; *Koheleth* es una forma a la vez abstracta y femenina que alude, en rigor, a la virtud reuniente, amotinante, es la *ecclesia*, si se quiere, más bien que el *eclesiastés* .

¿Qué nos enseña ese libro al que llamé libro sagrado y a la vez el más profano? al leerlo, el filosofo no deja de tropezar con vaya a saber qué eco —he leído esto— ¡epicúreo! ¡Hablemos de Epicuro a propósito del *Eclesiastés*! Sé bien que desde hace mucho tiempo Epicuro ha dejado de calmarnos, pues tal fue, como saben, su intención. ¡Pero decir que el *Eclesiastés* tuvo por un sólo instante la posibilidad de producir en nosotros el mismo efecto, esto es no haberlo entreabierto verdaderamente nuca!

"Dios me exige gozar" —textual en la Biblia— es, sin embargo la palabra de Dios. Y si no es la palabra de Dios para ustedes, pienso que de todos modos ya han advertido la completa diferencia que existe entre el Dios de los judíos y el Dios de Platón. Aunque a propósito del Dios de los judíos la historia cristiana creyó encontrar cercana al Dios de Platón su pequeña evasión psicótica, es no obstante oportuno recordar la diferencia que hay entre el Dios motor universal de Aristóteles, el Dios Bien Supremo, delirante concepción de Platón, y el Dios de los judíos, es decir, un Dios con quien se habla, un Dios que demanda algo y que en el Eclesiastés ordena: "¡*Goza*!". ¡Esto es el colmo! Pues gozar porque está ordenado..., cualquiera siente que si la angustia tiene una fuente, un origen, debe encontrarse allí. A esa orden: "¡*Goza*!" *(Jouis)* sólo puedo responder " *Oigo*" *(J'ouis)*. Pero como es natural, no gozo tan fácilmente por ello.

Tal es el relieve, la originalidad, la dimensión, el orden de presencia en que se activa para nosotros el Dios que habla, aquél que nos dice expresamente que él es lo que es. Para adentrarme, mientras que esté a mi alcance, en el campo de sus demandas, y dado que como verán está muy próximo a nuestro tema, introduciré —es el momento— algo que, según advierten, no vengo destacando desde ayer: que entre esas demandas de Dios a su pueblo elegido, privilegiado, las hay completamente precisas y de las que parece que ese Dios no necesitó tener la presciencia de mi seminario para especificar sus términos. Hay una que se llama circuncisión.

Dios nos ordena gozar, y además indica la manera de hacerlo. Dios especifica la demanda, deslinda el objeto. Pienso que ni ustedes ni yo pudimos dejar de advertir hace ya mucho tiempo el extraordinario lío, la farfulla de la evocación analógica que contiene la pretendida referencia de la circuncisión a la castración. Esto se relacióna, desde luego, con el objeto de la angustia.

Pero decir que la circuncisión sea su causa, de la manera que fuese, su representante, el análogo de lo que llamamos castración y su complejo, es un error grosero. Es, precisamente, no salir del síntoma, o sea de la confusión que en un sujeto circuncidado pueda establecerse entre su marca y aquello de lo que eventualmente se trata en su neurosis, en lo relativo al complejo de castración.

Pues, finalmente, nada hay menos castrador que la circuncisión. Esto resulta patente cuando está bien hecha; no podemos negar que el resultado es más bien elegante. Les aseguro que al lado de todos esos sexos, sexos de varón de esa gran Grecia, que con el pretexto de que soy analista los anticuarios me envían por carretadas —y que mi secretaria les devuelve tal como llegaron— al lado de todos esos sexos de los que debo decir que por una acentuación que no me atrevo a calificar de estética la fimosis está siempre acentuada de una manera particularmente repugnante, en la práctica de la circuncisión hay también algo saludable desde el punto de vista estético. Además, entre quienes al respecto siguen repitiendo las confusiones que se arrastran por los escritos psicoanalíticos, la mayoría comprendió hace tiempo que había algo desde el punto de vista funcional que es tan esencial reducir, al menos en parte de una manera significante: la ambigüedad llamada tipo bisexual. "Yo soy la herida y el cuchillo" dice en alguna parte Baudelaire. Y bien, ¿por qué considerar como la situación normal ser a la vez el dardo y la vaina? Es evidente que en tal atención ritual de la circuncisión hay una reducción de la bisexualidad que no puede sino engendrar algo saludable en cuanto a la división de roles.

Como pueden advertir, estas observaciones no son laterales: precisamente, ellas abren la

cuestión que sitúa más allá de lo que a partir de esta explicación no parecerá una suerte de capricho ritual, sino algo conforme con lo que en la demanda les enseño a considerar como el cercado del objeto, como la función del corte —hay que decirlo—, de la zona delimitada aquí: el Dios demanda como ofrenda, y precisamente para desprender el objeto después de haberlo cercado; si después de esto las fuentes, la experiencia de quienes se han agrupado, se reconocen por ese signo tradicional, si su experiencia no ve que por ello se rebaje —muy lejos de esto— su relación con la angustia, a partir de aquí comienza el problema.

Uno de los aquí evocados —y no está en verdad en mi asistencia designar a nadie— me llamó un día en una esquela privada "el último de los cabalistas cristianos". Quédense tranquilos: si llegado el caso me demoro en una investigación que juega con el cálculo de significantes, nunca me llevará a tomar, por así decirlo, mi gato por la liebre del conocimiento; antes bien, si esa liebre muestra ser una liebre sorda, reconocer en ella a mi gato, pero más directamente que Freud, pues viniendo después de él, yo interrogo a su Dios: *"¿Che vuoi?"*, "¿qué me quieres?", dicho de otro modo: ¿cuál es la relación del deseo con la ley? Pregunta siempre elidida por la tradición filosófica, pero a la cual Freud respondió, y ustedes viven de eso aunque, como todo el mundo, no se hayan percatado. Respuesta: es la misma cosa que les enseño, a ella los conduce lo que les enseño y ya está en el texto, oculta bajo el mito de Edipo; el deseo y la ley, que parecen oponerse en una relación de antítesis, no son más que una sola barrera, la misma que nos obstruye el acceso a la cosa. *Nolem, volem*: deseante, me embarco por la ruta de la ley, y por ello Freud vincula el origen de ésta con ese opaco, inasequible deseo del padre. Pero ese descubrimiento y la búsqueda analítica toda llevan a no perder de vista lo que hay de verdadero tras ese señuelo.

Mis objetos pueden o no hallarse sometidos a normas: en tanto que yo deseo, nada sé de lo que deseo. Además, de vez en cuando aparece un objeto entre todos los otros del que en verdad no sé por qué está allí. Por una parte, está aquél del que supe que cubre mi angustia, el objeto de la fobia, y no niego que fue preciso que se me lo explicara; hasta entonces no sabía lo que tenía en la cabeza, salvo para decir que ustedes lo tienen o no lo tienen; por otra, está aquél del que verdaderamente no puedo justificar por qué es ése el que deseo, y por qué a mí, que no detesto a las muchachas, me gusta más un zapatito. De un lado está el lobo, del otro la pastora. Y aquí los dejaré. Al final de estas primeras conversaciones sobre la angustia, hay otra cosa por oír de la orden angustiante de Dios: está la caza de Diana, de la que en un momento por mí elegido, el del centenario de Freud, les dije que era el camino de la búsqueda de Freud; está aquello para lo cual los cito para el trimestre que viene en lo relativo a la angustia, está el alalí del lobo.



Clase 7

9 de Enero de 1963

gráfico(18)

En la lectura número 32 *Introductoria al Psicoanálisis*, es decir, en la *Serie de Nuevas Conferencias* sobre psicoanálisis retraducidas al francés, Freud especifica que se trata de introducir algo que, según dice, de ningún modo tiene el carácter de pura especulación; pero en el ininteligible francés que podrán juzgar, se nos traduce esto de la manera siguiente: *"Mais il ne peut vraiment être question que de conception. En effet, il s'agit de trouver les idées abstraites, justes, qui appliqués a la matière brute de l'observation y apporteront orare et clarté."* (Pero verdaderamente sólo puede ser cuestión de concepciones. En efecto, se trata de encontrar las ideas abstractas, justas, que aplicadas a la materia bruta de la observación le llevarán orden y claridad(19)). En alemán no existe el punto donde lo señalé, y en la frase no hay enigma alguno: "Se trata —nos dice Freud— *Sondern es handelt sich wirklich*, no "verdaderamente" sino "realmente, de concepciones (coma), es decir *Vorstellungen,* representaciones abstractas correctas, se trata de *einzufahren*, de traerlas a la luz, a esas concepciones cuya aplicación a la *rohe Stoff*, estofa bruta de la observación, *Beobachtung* permitirá hacer salir de ellas, hacer nacer de ellas el orden, la transparencia.

Siempre resulta enojoso confiar algo tan importante como la traducción de Freud a las damas de antecámara

Tal es el esfuerzo, el programa por el que nos venimos esforzando desde hace algunos años, y por eso nos hallamos hoy con el hecho de que en definitiva hemos precisado, en nuestro camino de la angustia, el estatuto de algo que designaré de entrada, en primer lugar, por la letra a; la ven reinar aquí, por encima del perfil del florero que simboliza pera nosotros el continente narcisista de la libido, en tanto que por intermedio del espejo del Otro puede ser puesto en relación con su propia imagen (***i'*(a)**), y que entre ambos puede jugar esa oscilación comunicante que Freud designa como la reversibilidad de la libido del cuerpo propio a la del objeto.

En esa oscilación económica de la libido reversible, de ***i*(a)** a ***i'*(a)**, hay algo que no diremos que escapa, pero si que interviene bajo una incidencia cuyo modo de perturbación es precisamente el que estudiamos este año. La más patente manifestación, la señal de la intervención del objeto **a**, es la angustia.

Ello no equivale a decir que el objeto **a** es sólo el revés de la angustia, que sólo interviene, que sólo funciona en correlación con la angustia. La angustia, nos ha enseñado Freud, cumple, con relación a algo, la función de señal. Yo digo: es una señal en relación con lo que sucede en lo referente a la relación de un sujeto, de un sujeto que además no podría entrar en dicha relación sino en la vacilación de cierto *fading*, la que designa la notación de sujeto por una S/ la relación de dicho sujeto, en ese momento vacilante, con aquel objeto en toda su generalidad.

La angustia es la señal de ciertos momentos de esa relación. Nos esforzaremos hoy por mostrarlo con mayor profundidad, y esto supone un paso más en la situación de precisión de lo que entendemos por objeto **a**. Quiero decir que a dicho objeto lo designamos precisamente por **a**. Hago observar que tal notación algebraica tiene su función. Es como un hilo destinado a permitirnos reconocer, bajo las diversas incidencias con que se nos presenta, su identidad. Su notación es algebraica, **a**, precisamente para responder a esa finalidad de señalamiento puro de la identidad, pues ya hemos planteado que el señalamiento por una palabra, por un significante, es siempre y no podría ser sino metafórico, es decir que deja en cierto modo fuera de la significación inducida por su introducción a la función del significante mismo. El término "bueno", si engendra la significación de lo bueno, no es bueno por sí mismo, lejos de eso, pues al mismo tiempo engendra lo malo.

De igual modo, designar el pequeño a por el término "objeto" es un recurso metafórico, ya que precisamente se lo toma de la relación sujeto-objeto donde el término "objeto" se constituye, término adecuado sin duda para designar la función general de la objetividad; y ese objeto, del que hablaremos bajo el término **a**, es justamente un objeto externo a toda definición posible de la objetividad. No hablaré de lo que sucede con la objetividad en el campo de la ciencia, y hablo de nuestra ciencia en general; saben ustedes que desde Kant ha padecido algunas desgracias, todas las cuales se deben, en el seno de ese objeto, al hecho de haber querido dar una parte excesiva a ciertas "evidencias", y particularmente a aquéllas que pertenecen al campo de la estética trascendental, como por ejemplo considerar evidente la independencia, la separación de las dimensiones del espacio con respecto a las del tiempo. Esto último fue puesto a prueba en la elaboración del objeto científico, o bien chocó con algo que se traduce, de manera muy inapropiada, por "crisis de la razón científica". En resumen, todo el esfuerzo que debió realizarse para advertir que justamente los registros de las dimensiones espaciales y temporales no podían seguir siendo considerados, en cierto nivel de la física, como variables independientes, hecho sorprendente, parece haber planteado a ciertas mentes indisolubles problemas que, sin embargo, no parecen dignos de detenernos tanto; y si nos percatamos de que es justamente al estatuto del objeto a lo que se trata de recurrir, de devolver a lo simbólico, en la constitución, en la traducción de la experiencia, su lugar exacto, de no hacer extrapolaciones aventuradas de lo imaginario en lo simbólico: en verdad, el tiempo de que se trata, en el nivel en que pueden plantearse los problemas que vendrían a irrealizarlo en

una cuarta dimensión, nada tiene que ver con el tiempo que en la intuición parece proponerse como una suerte de choque infranqueable de lo real, a saber lo que a todos se nos manifiesta y que su consideración como evidencia, como algo que en lo simbólico podría traducirse por una variable independiente, es sencillamente un error categorial de partida.

Igual dificultad, ustedes lo saben, en cierto límite, de la física con el cuerpo, y aquí diré que nos hallamos en nuestro terreno. Ya que, en efecto, si aquí tenemos que decir lo nuestro es porque de comienzo no se ha delineado un estatuto correcto de la experiencia. Tenemos lo nuestro que decir pues nuestra experiencia plantea e instituye que ninguna intuición, ninguna transparencia, ninguna *Durchsichtigbarheit* —término que emplea Freud— fundada pura y simplemente en la intuición de la conciencia, puede ser tenida por original y por lo tanto valida, y en consecuencia no puede constituir el punto de partida de ninguna estética trascendental, por la sencilla razón de que el sujeto en modo alguno podría ser situado de manera exhaustiva en la conciencia, ya que ante todo y primitivamente es inconsciente.

A esto agrego que, si es ante todo y primitivamente inconsciente, ello se debe a que ante todo y primitivamente, en su constitución de sujeto, debemos tener por anterior a esa constitución una incidencia determinada: la del significante. El problema es la entrada del significante en lo real y ver cómo de esto nace el sujeto. ¿Implica esto que, si nos halláramos como ante una suerte de descenso del espíritu, la aparición de significantes alados comenzaría a hacer en ese real sus agujeros, en medio de los cuales aparecería uno que sería el sujeto?. Pienso que en la introducción de la división real-imaginario-simbólico nadie me atribuye tal propósito. Hoy se trata de saber qué está primero, qué permite encarnarse a ese significante; y lo que se lo permite es, desde luego, aquello que tenemos para presentificarnos los unos a los otros, nuestro cuerpo. Sólo que tampoco ese cuerpo debe ser tomado en las puras y simples categorías de la estética trascendental. Para decirlo de una vez, ese cuerpo no es constituible a la manera como Descartes lo instituye en el campo de le extensión. Se trata de advertir que el cuerpo en cuestión no nos es dado de manera pura y simple en nuestro espejo, que incluso en tal experiencia del espejo puede llegar un momento en que esa imagen, esa imagen especular que creemos tener se modifica: lo que tenemos frente a nosotros, nuestra estatura, nuestra cara, nuestro par de ojos, deja surgir la dimensión de nuestra propia mirada, y el valor de la imagen comienza entonces a cambiar, sobre todo si hay un momento en que esa mirada que aparece en el espejo comienza a no mirarnos ya a nosotros mismos; *initium*, aura, aurora de un sentimiento de extrañeza que es puerta abierta a la angustia.

Pasaje de la imagen especular a ese doble que escapa de mi, he aquí el punto donde sucede algo de lo que creo que, por la articulación que damos a la función de a,podemos mostrar su generalidad, su función, su presencia en todo el campo fenoménico, y mostrar también que la función va mucho más allá de lo que aparece en ese momento extraño que simplemente quise señalar por su carácter, a la vez el más notorio y también el más discreto en su intensidad.

¿Cómo tiene lugar esa transformación del objeto que, de un objeto situable, de un objeto localizable, de un objeto intercambiable hace esa especie de objeto privado, incomunicable y sin embargo dominante que es nuestro correlativo en el fantasma? ¿Dónde está exactamente el momento de esa mudanza, de esa transformación, de esa revelación? Creo que; por ciertos caminos, por ciertos sesgos que ya preparé, para ustedes durante los años precedentes, esto puede ser más que designado, puede ser explicado, y que en el esquemita que hoy puse en el pizarrón puede darse algo de esas concepciones *Auffassungen,* dicho de otro modo, de esas representaciones *richtig*, correctas, que haga ese llamado siempre más o menos opaco, oscuro, a la intuición, a la experiencia de algo *durchsichtigbar*, transparente, o sea reconstituir para nosotros la Estética trascendental que nos conviene y que conviene a nuestra experiencia.

Pueden considerar seguro, por mi discurso, que lo que comúnmente se transmite, pienso, en lo relativo a la angustia —no extraído del discurso de Freud sino de una parte de sus discursos: que la angustia carezca de objeto— es propiamente lo que yo rectifico: "ella no es sin objeto" *(elle n'est pas sans objet(20))*: tal es exactamente la fórmula de la que debe ser suspendida la relación de la angustia con un objeto.

No se trata, hablando con propiedad. del objeto de la angustia. En el "no ... sin" puede reconocerse la fórmula que ya tomé en lo concerniente la relación del sujeto con el falo: "él no es sin tenerlo".

La relación "no ser sin tener" no quiere decir que se sepa de qué objeto se trata. Cuando digo "no es sin recursos", "no es sin astucias", justamente quiero decir que sus recursos son oscuros —al menos para mí— y que su astucia no es común..

De igual modo, la introducción lingüística del termino "sin", *sine,* profundamente correlativo a esa oposición del *haud, non haud sine, non pas sans*, es cierto tipo de enlace condicional que liga al ser con el tener en una suerte de alternancia: él no es allí sin tenerlo; pero en otra parte, allí, donde él es, eso no se ve.

¿No es ésta, precisamente, la función sociológica del falo, a condición por cierto de tomarla aquí a nivel mayúsculo, a nivel del ? , encarna la función más alienante del sujeto en el intercambio mismo, en el intercambio social? El sujeto corre por él reducido a ser portador del falo. Esto torna necesaria la castración para una sexualidad socializada donde, como nos hace observar Levi-Strauss, hay sin duda prohibiciones, pero también, y ante todo, preferencias.

Este es el verdadero secreto, la verdad de aquello que Levi-Strauss hace girar en la estructura alrededor del intercambio de mujeres, los falos van a llenarlos. Es preciso no ver que es él, el falo, lo que está en tela de juicio. Si se lo ve, hay angustia.

Podría empalmar aquí con más de un carril. Pero esta referencia nos coloca de inmediato en el complejo de castración. Y bien, mi Dios, por qué no abordarlo.

La castración, como muchas veces recordé ante ustedes, la castración del complejo, no es una castración. Esto lo sabe todo el mundo y todo el mundo lo pone en duda pero, cosa curiosa, nadie se detiene en ello. Por otra parte, esa imagen, ese fantasma, ofrece gran interés. ¿Dónde situarla? ¿Qué sucede entre lo imaginario y lo simbólico? ¿Se trata de la conocida eviración de las feroces prácticas bélicas? Seguramente esta más cerca de ellas

que de la fabricación de eunucos.

Desde luego, es la mutilación del pene lo que evocan las fantasmáticas amenazas provenientes del padre o de la madre, según las edades del psicoanálisis: "Si haces eso, te lo cortaré". Además, toda esta importancia en el acento del corte es necesaria para que pueda sostenerse la práctica de la circuncisión, a la que me vieron ustedes hacer referencias la vez pasada, referencias, por así llamarlas, profilácticas. A saber. la observación de que la incidencia psíquica de la circuncisión está lejos de ser equívoca y que no soy el único que lo advirtió.

Uno de los últimos trabajos sobre el tema, sin duda notable, el de Nunberg sobre la circuncisión concebida en sus relaciones con la bisexualidad, nos recuerda lo que ya otros autores —y muchos— introdujeron antes: que la circuncisión tiene tanto el objetivo, el fin de reforzar, aislándolo, el término de la masculinidad en el hombre, como el de provocar los efectos, al menos en su incidencia angustiante, llamados del "complejo de castración".

Sin embargo, precisamente esa incidencia, esa relación, ese común denominador del corte nos permite llevar al campo de la castración la operación de la circuncisión, la *Beschneidung*, el *arel*, para decirlo en hebreo.

¿No hay aquí algo que nos permitiría dar un paso más en la función de la angustia de castración? Y bien, es éste, el término que nos falta: "te lo voy a cortar", dice la mamá que calificamos de castradora. Bien, ¿dónde estará después el *Wiwimacher*, como se dice en la observación de Juanito? Admitiendo que esta amenaza, presentificada desde siempre por nuestra experiencia, se cumpla, estará en el campo operatorio del objeto común, del objeto intercambiable, estará allí, entre las manos de la madre que lo habría cortado. Esto será lo extraño en la situación

Suele ocurrir que nuestros sujetos tengan sueños donde el objeto se encuentre entre sus manos, ya sea porque lo separó cierta gangrena, porque un *partenaire* se ocupó en el sueño de realizar la operación, o por un accidente cualquiera correlativo, diversamente coloreado por la extrañeza y la angustia. El carácter especialmente inquietante del sueño sitúa para nosotros la importancia de ese súbito pasaje del objeto a lo que se podría llamar un *Zuhandenheit*, como diría Heidegger, su manipulabilidad, en el campo de los objetos comunes; la perplejidad que de ello resulta, y ese pasaje al lado de lo manipulable, del utensilio, es justamente lo que en la observación de Juanito se señala también por un sueño. Este nos introduce al instalador de canillas, al que va a destornillarlo, a revisarlo, a hacer pasar toda la discusión de lo *Eingewurzelt,* de lo que estaba o no bien arraigado en el cuerpo, al campo, al registro de lo amovible. Y helo aquí alcanzando ese momento, ese punto de viraje fenomenológico lo cual nos permite designar qué cosa opone en su estatuto a los dos tipos de objetos. ¿Por dónde pasa cuando comencé a enunciar le función, la función fundamental en la institución general del campo del objeto, del estadio del espejo? Por el plano de le primera identificación, desconocimiento original del sujeto en su totalidad en su imagen especular, luego la referencia transitivista que se establece en su relación con el otro imaginario, su semejante, que siempre lo hace difícilmente deslindable de esa identidad del o tro y que introduce la mediación, un común objeto que es un objeto de concurrencia, un objeto cuyo estatuto partirá de la noción o no de pertenencia: es tuyo o es mío. En este campo hay dos clases de objetos: los que pueden compartirse, y los que no lo pueden. Los que no lo pueden, cuando sin embargo los veo correr por el dominio de los compartido, con los otros objetos cuyo estatuto se basa enteramente en la concurrencia; esa concurrencia ambigüa que es al mismo tiempo rivalidad pero también acuerdo son objetos cotizables, son objetos de intercambio. Pero los hay, y si puse por delante el falo, fue por cierto porque es el más ilustre con respecto al hecho de la castración; pero hay otros, otros que ustedes conocen, los más conocidos equivalentes de ese falo, los que lo preceden, el escíbalo, el pezón. Hay otros que tal vez ustedes conozcan menos, aunque sean perfectamente visibles en la literatura analítica, e intentaremos designarlos cuando, reconocibles, entran en libertad en ese campo donde no tienen qué hacer, el campo de lo compartido. Cuando aparecen, la angustia nos señala la particularidad de su estatuto. Objetos anteriores a la constitución del estatuto del objeto común, del objeto comunicable, del objeto socializado he aquí de qué se trata en el **a**.

Pondremos nombre a esos objetos, haremos su catálogo, sin duda no exhaustivo, pero tal vez sí, esperémoslo; hace un instante, nombré tres de ellos. Diré que en un primer abordaje de ese catálogo, sólo faltan dos, y que el todo corresponde a las cinco formas de pérdida, de los *Verlust*, que Freud indica en Inhibición, síntoma y angustia como momentos capitales de la aparición de la señal.

Antes de proseguir, quiero retomar el otro brazo del mecanismo alrededor del cual me vieran hace poco elegir, para hacer una observación cuyos pormenores les ofrecerán aspectos esclarecedores. ¿No es extraño y significativo que en la investigación analítica se manifieste una carencia muy diferente de la que ya designé al decir que no habíamos hecho dar un paso a la cuestión fisiológica de la sexualidad femenina?

Podemos acusarnos de la misma falta en lo relativo a la impotencia masculina. Ya que, después de todo, en el proceso —bien localizable en sus fases normativas— de la parte masculina de la cópula, nos seguimos remitiendo a lo que aparece en cualquier librito de fisiología, en lo relativo primero al proceso de erección y después al orgasmo.

Nos contentamos con la referencia al circuito estímulo-respuesta como si la homología entre la descarga orgásmica y la parte motora de ese circuito, en un proceso de acción cualquiera, fuera aceptable. Por cierto que no nos parece así, muy lejos de eso. Y hasta en Freud —fue él en suma quien planteó el problema— ¿por qué en el placer sexual, y para volver al nivel del mínimo de excitación, el circuito no es, como en otras partes el más corto? ¿Por que hay un *Verlust*, un placer preliminar, como se traduce, que consiste precisamente en elevar lo más alto posible ese nivel mínimo?

Y en cuanto a la intervención del orgasmo ¿a partir de qué momento se interrumpe ese ascenso del nivel ligado en la norma al juego preparatorio? ¿Acaso de alguna manera hemos producido un esquema de lo que interviene, del mecanismo, si se quiere? ¿Hemos dado una representación fisiológica de la cosa hablada, de lo que Freud llamaría los *Abfuhrinnervationen*, el circuito de inervación que es el soporte de la puesta en juego de la descarga? ¿Acaso lo hemos distinguido, aislado, designado, ya que es preciso considerar distinto lo que funcionaba antes, pues lo que funcionaba antes era justamente que ese proceso no fuera hacia su descarga antes de la llegada a cierto nivel del ascenso del estímulo? Es, por lo tanto, un ejercicio de la función del placer tendiente a confinar con su propio límite, es decir, con el surgimiento del dolor.

Entonces, ¿de dónde viene ese *feed-back?* Nadie piensa en decírnoslo. Pero les haré notar que no yo sino aquellos que, nos dice la doctrina psicoanalítica, deberían decirnos normalmente que el Otro debe intervenir allí, ya que lo que constituye una función genital normal nos es dado como ligado a la objetividad. ¡Que se nos diga, pues, de qué modo la función del don como tal interviene hic et nunc en el momento en que se fornica!

El interés que esto ofrece es indudable, porque o bien es válido o bien no lo es; y resulta cierto que de alguna manera debe intervenir la función del Otro.

En todo caso, puesto que una parte importante de nuestras especulaciones conciernen a la llamada elección del objeto de amor, dado que en las perturbaciones de la vida amorosa yace una parte importante de la experiencia analítica, y que en ese campo se considera capitel la referencia al objeto primordial, la madre, se impone distinguir dónde hay que situar esa incidencia acribillante, debido a que para algunos de ella resultará que sólo podrán funcionar para el orgasmo con prostitutas, y que para otros lo será con otros sujetos elegidos en otro registro.

Sabemos, gracias a nuestros análisis, que la relación con la prostituta se halla casi directamente encastrada en la referencia a la madre. En los otros casos, los deterioros, las degradaciones de la *Liebesleben*; le vida amorosa, están ligadas a la oposición del cuerpo materno del que evoca cierto tipo de relación con el sujeto a la mujer de cierto tipo diferente en tanto que ella se convierte en soporte, en tanto que es el equivalente del objeto fálico.

¿Cómo se produce todo esto? El esquema que he reproducido une vez más en la parte superior del pizarrón, nos permite indicar lo que quiero decir. ¿Acaso el mecanismo, la articulación se produce a nivel del atractivo del objeto, que aparece para nosotros revestido o no de ese encanto, de ese brillo deseable, de ese color —así es como se designa en chino a la sexualidad— que hace que el objeto devenga estimulante precisamente al nivel de la excitación?

¿Dónde se situará ese color preferencial?: yo diría que en el mismo nivel de señal que también puede ser el de la angustia, o sea en el nivel ***i'*(a)**. Entonces se tratará de saber por qué. y lo indico de inmediato para que vean a dónde quiero llegar, por la ramificación del investimiento erógeno original de lo que hay aquí en tanto que a, presente y oculto a la vez.

O bien lo que funciona como elemento de selección en la elección del objeto de amor se produce a nivel del marco por une *Einschränkung*, por ese estrechamiento que Freud refiere directamente al mecanismo del yo, por esa limitación del campo de interés que excluye cierto tipo de objeto precisamente en función de su relación con la madre.

Ambos mecanismos se encuentran, como ven, en los dos extremos de esa cadena que comienza en Inhibición y acaba por Angustia, cuya línea diagonal marqué en el cuadro que les dí al comienzo de este año. Entre la inhibición y lo angustia es conveniente distinguir dos mecanismos diferentes, y comprender en qué pueden intervenir uno y otro de arriba abajo en toda manifestación sexual.

Agregaré que, cuando digo de arriba abajo, incluyo lo que en nuestra experiencia se llama transferencia. Recientemente oí hacer alusión al hecho de que en nuestra sociedad éramos personas que sabíamos algo sobre la transferencia. Para decirlo todo, después de cierto trabajo efectuado sobre la transferencia antes de fundarse nuestra sociedad, ignoro que se haya invocado otro que éste: el que el año pasado le consagré aquí con ustedes.

Dije entonces muchas cosas, bajo la forma ciertamente más apropiada, es decir, bajo una forma en parte velada. Cierto es que antes, en ese trabajo sobre la trasferencia al que recién aludí y que aportó una división tan genial como la de la oposición entre la necesidad de repetición y la repetición de la necesidad (trabajo de Lagache), ven que el recurso al juego de palabras para designar cosas —no sin interés, por lo demás— no es simplemente privilegio mío. Pero creo que la referencia a la transferencia, al limitarla únicamente a los efectos de repetición, a los efectos de reproducción, es algo que merecería ser oído, y que la dimensión sincrónica arriesga, a fuerza de insistir sobre el elemento histórico, sobre el elemento repetición de lo vivido, en todo caso arriesga dejar de lado toda una dimensión no menos importante que es precisamente lo que puede aparecer, lo que esta incluido, latente en la posición del analista, y por lo cual yace en el espacio que él determina la función de ese objeto parcial.

Es lo que al hablarles de la transferencia, si lo recuerdan, yo designaba con la metáfora, bastante clara en mi opinión, de la mano que se tiende hacia el leño y en el momento de alcanzarlo ese leño se inflama, y en la llama aparece otra mano que se tiende hacia la primera.

Lo designé igualmente, al estudiar el *Banquete* de Platón, por la función denominada del AGALMA en el discurso de Alcibíades. Pienso que la insuficiencia de tal referencia sincrónica a la función del objeto parcial en la relación analítica, en la relación de transferencia, establece la base de la apertura de un expediente relativo a un dominio que me sorprendió y no me sorprendió a la vez; al menos no me sorprendió que se lo dejara en la sombra, a saber que determinado número de cojeras de la función sexual pueden considerarse como distribuidas en cierto campo de lo que puede llamarse resultado post-analítico.

Creo que este análisis de la función del analista como espacio del campo del objeto parcial es precisamente aquello ante lo cual, desde el punto de vista analítico, nos detuvo Freud en su artículo *Análisis terminable e interminable*; y si se parte de la idea de que el límite de Freud fue —aparece en todas sus observaciones— la no percepción de lo que efectivamente había que analizar en la relación sincrónica del analizado con el analista con respecto a la función del objeto parcial veremos en ello el resorte mismo de su fracaso, del fracaso de su intervención con Dora, con la mujer del caso de homosexualidad femenina, y veremos, sobre todo, por qué Freud nos designa en la angustia de castración lo que él llama el limite del análisis, precisamente en la medida en que él mismo resultaba para su analizado el asiento, el lugar de ese objeto parcial.

Si Freud nos dice que el análisis deja a hombre y mujer con las ganas, uno en el campo de lo que entre los varones se llama propiamente "complejo de castración", y la otra en el *"penis-neid"*, no es este un límite absoluto es el límite donde se detiene el análisis

terminado con Freud, límite que sigue el paralelismo indefinidamente aproximado que carácteriza a la asíntota. El análisis que Freud llama indefinido, ilimitado (y no infinito), lo es en la medida en que algo de lo que al menos puedo preguntar de qué modo es analizable, yo no diría no analizado, sino revelado de una manera solamente parcial donde se instituye ese límite.

No crean que al decir esto aporto algo que deba considerarse como completamente fuera de los límites de los esquemas ya trazados por nuestra experiencia; después de todo, y me refiero a trabajos recientes y familiares en el campo francés, fue alrededor de la envidia del pene que un analista, durante años que constituyen el tiempo de su obra, hizo girar muy especialmente sus análisis de obsesivos. Cuántas veces, en los últimos año, comenté ante ustedes esas observaciones, y lo hice para criticarlas, para mos trar, con lo que entonces teníamos en mano, lo que yo consideraba la piedra de toque. Formularé aquí de manera más precisa, en el punto de explicación al que llegamos, de qué se trata, qué quise decir. De qué se trataba —lo vemos en la detallada lectura de las observaciones— sino de llenar ese campo que yo designo como la interpretación de la función fálica a efectuar a nivel del gran Otro cuyo lugar ocupa el analista, y de cubrir, digo, ese lugar con el fantasma de *fellatio*, especialmente referido al pene del analista.

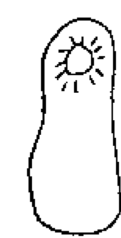
Indicación muy clara. El problema fue perfectamente localizado y déjenme decir que no por azar, quiero decir por azar con relación a lo que estoy desarrollando. Sólo que observaré que este no es más que un sesgo, y un sesgo insuficiente; en realidad, dicho fantasma, utilizado para un análisis de la cuestión que no podría ser exhaustivo, no hace más que ir a dar a un fantasma sintomático del obsesivo.

Y para dar precisión a lo que quiero decir, me remitiré a una referencia verdaderamente ejemplar en la literatura, a saber, el bien conocido comportamiento nocturno del *Hombre de las Ratas*, cuidando después de haber obtenido de sí mismo su propia erección ante el espejo, va a abrir la puerta que da al pasillo, y la abrirá al fantasma imaginado de su padre muerto para presentar, ante los ojos del espectro, el estado actual de su miembro.

Analizar la cuestión únicamente a nivel del fantasma de *fellatio* del analista, a tal punto ligado por el autor a lo que éste llamo técnica de acercamiento con relación a la distancia considerada esencial, fundamental en la estructura obsesiva, particularmente en sus relaciones con la psicosis, es; creo, solamente haber permitido al sujeto y hasta haberlo alentado a tomar, en la reacción fantasmática del *Hombre de las Ratas*, el rol de ese Otro en el modo de presencia que aquí se halla constituido justamente por la muerte, de ese Otro que mira, impulsándolo incluso, yo diría fantasmáticamente, por la *fellatio,* un poco más adelante.

Es evidente que este último punto, este último término sólo se dirige a aquellos a quienes su práctica permite colocar enteramente en su lugar el alcance de estas observaciones.

Concluiré abordando el terreno en el que nos adentramos la próxima vez, y para dar su sentido a las dos imagenes que les señalé en el ángulo inferior derecho del pizarrón la primera representa un florero, con su cuello. En realidad, esto no se ve de primera intención, puse frente a ustedes el agujero de ese cuello para indicar, pera remarcar que lo que importa es el borde.



La segunda es la transformación que puede producirse en lo relativo al cuello y al borde. A partir de aquí, será manifiesta para ustedes la oportunidad de la prolongada insistencia que el año pasado dediqué a consideraciones topológicas concernientes a la función de la identificación a nivel del deseo, o sea el tercer tipo designado por Freud en su artículo sobre la identificación, aquél cuyo ejemplo mayor encuentra en la histeria.

Estos son la incidencia y alcance de tales consideraciones topológicas. Les dije que dediqué tanto tiempo el *cross-cap* para darles la posibilidad de concebir intuitivamente lo que es preciso llamar distinción del objeto del que hablamos, **a**, y del objeto creado, construido a partir de la relación especular, del objeto común justamente relativo a la imagen especular.

Lo recordaré en términos cuya simplicidad habrá de bastar dado todo el trabajo cumplido anteriormente.

¿Qué cosa hace que una imagen especular sea distinta de lo que representa? Que la derecha se convierte en la izquierda e inversamente.

Dicho de otro modo, si damos crédito a la idea —por lo común somos recompensados por el hecho de dar crédito a las cosas de Freud, incluso a las más aforísticas— de que el Yo es una superficie, será en términos topológicamente de pura superficie que el problema ha de plantearse: la imagen especular, con relación a lo que ella duplica, es exactamente el paso del guante derecho al guante izquierdo, lo que puede obtenerse sobre uno simple superficie dando vuelta el guante.

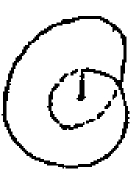
Recuerden que hace tiempo que les hablo del guante y de la caperuza. La mayor parte del sueño citado por Ella Sharpe gira, alrededor de este modelo.

Hagan ahora la experiencia con lo que les enseñé a conocer —espero que no sean muchos quienes todavía no lo conocen— en la banda de Moebius, es decir —lo recuerdo para quienes todavía no han oído hablar de ella— que la obtendrán muy fácilmente, no importa cómo si toman este cinturón. y después de haberlo abierto, vuelven a anudarlo consigo mismo haciéndole dar, en el transcurso, una media vuelta; así obtendrán una banda de Moebius, es decir algo donde si una hormiga se paseara, pasaría de una de las aparentes caras a la otra sin necesidad de pasar por el borde; en otros términos, una superficie de uno sola cara.

gráfico(21)

Una superficie de una sola cara no puede ser dada vuelta. Pues efectivamente, tomen una banda de Moebius; verán que hay dos maneras de hacerla, según de qué modo se dé la vuelta. Si se le da la media vuelta de que recién hablé, a la derecha o a la izquierda, sus caras no se recubren(22); pero si vuelven una sobre ella misma, será siempre idéntica a sí misma. A esto le llamo no tener imagen especular.

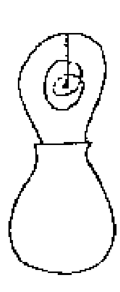
Por otra parte, y con respecto al *cross-cap*, les dije que cuando por una sección, un corte, que no tiene otra condición que la de reunirse consigo mismo, después de haber incluido en él el punto agujero del *cross-cap*, cuando aíslen una parte de éste quedará una banda deMoebius.

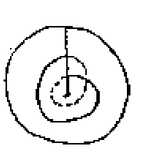


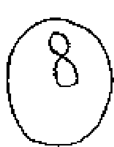
Aquí tienen la parte residual. La construí para ustedes y la hago circular. Ofrece su pequeño interés porque, déjenme decirlo: esto, es **a.** Se los doy como una hostia, pues luego se servirán de ella; **a** está hecho así. Así está hecho cuando se ha producido el corte cualquiera que sea, sea el del cordón, el de la circuncisión, y cualesquiera otros que tengamosquedesignar.

Después de ese corte, cualquiera que fuese, queda algo comparable a la banda de Moebius, algo que no tiene imagen especular. Entonces, vean bien ahora lo que quiero decirles.

Primer tiempo, el florero que hay aquí tiene su imagen especular, el yo ideal, constitutivo del mundo del objeto común.







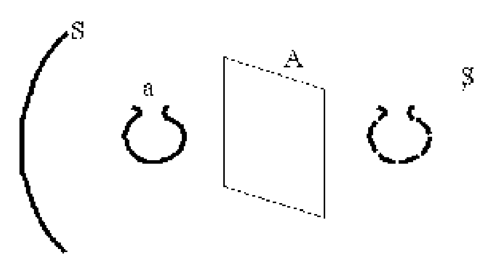
Agréguenle **a** bajo la forma de un *cross-cap*, y separen en él al pequeño objeto a que les he puesto entre los manos. Queda, adjunto a ***i*(a)** el resto, es decir, una banda de Moebius; dicho de otro modo, es lo mismo que si hacen partir del punto opuesto del borde del florero una superficie que se une, como en la banda de Moebius. Porque a partir de ese momento, todo el florero se convierte en una banda de Moebius, ya que una hormiga que se paseara por el exterior entraría, sin dificultad alguna, al interior. La imagen especular se convierte en la imagen extraña e invasora del doble, se convierte en lo que ocurre poco a poco al final de la vida de Maupassant, cuando comienza a dejar de verse en el espejo o advierte en una habitación algo que le de vuelta la espalda y de lo que inmediatamente sabe que él mismo no deja de tener cierta relación con ese fantasma: cuando el fantasma se da vuelta ve que es él mismo.

De esto se trata en la entrada de a al mundo de lo real, adonde no hace más que volver. Y observen, para terminar, de qué se trata.. Puede parecerles extraño, raro, como hipótesis, que algo se parezca a eso. Sin embargo, observen que si nos pusiéramos fuera de la operación del campo visual como a ciegas, cierren los ojos por un instante, y a tientas sigan el borde de ese florero transformado. Pero es un florero como cualquier otro, sólo tiene un agujero, puesto que no tiene más que un borde. Parece tener dos. Y con respecto a tal ambigüedad entre el uno y el dos, pienso que aquellos que tienen simplemente un poco de lectura saben que se trata de una ambigüedad concerniente a la aparición del falo en el campo de la aparición onírica —y no solamente onírica— del sexo, donde aparentemente no hay falo real. Su modo ordinario de aparición es el de presentarse con la forma de dos falos. Y bien, por hoy es suficiente.



Clase 8

16 de Enero de 1963



Hoy quisiera llegar a decirles cierta cantidad de cosas acerca de lo que les enseñé a designar como objeto **a**, el objeto hacia el que nos orienta al aforismo que promoví la vez pasada en relación con la angustia: que ella no es sin objeto. Por eso este año el objeto **a** viene a ocupar el centro de nuestras exposiciones. Y si efectivamente se inscribe en el marco de aquello cuyo título es la angustia, ello se debe a que esencialmente por ese sesgo resulta posible hablar de él, lo que significa, además, que la a ngustia es su única traducción subjetiva.

Si **a** fue introducido, sin embargo, hace mucho tiempo y por el sendero que lo lleva a ustedes, fue anunciado en otra parte, en la fórmula del fantasma. $ (**a**, deseo de **a**: esta es la fórmula del fantasma como soporte del deseo.

Mi primer paso consistirá, pues, en recordar, articular, agregar una precisión más que a quienes me han oído no les será imposible obtener por sí mismos, aunque subrayarla hoy no me parezca inútil como primer punto —espero llegar al cuarto— , y para precisar esa función del objeto en tanto que la definimos analíticamente como objeto del deseo, me referiré el espejismo nacido de una perspectiva que podemos llamar "subjetivista", quiero decir, aquella que en la constitución de nuestra experiencia pone todo el acento sobre la estructura del sujeto. Esa línea de elaboración que la tradición filosófica moderna llevó a su punto más extremo, digamos, en los alrededores de Husserl, con el deslinde de la función de intencionalidad, nos hace cautivos de un malentendido en lo referente a lo que conviene llamar "objeto del deseo". El objeto del deseo no puede concebirse a la manera como se nos enseña que el no es ningún noema, ningún pensamiento de algo que se haya vuelto hacia algo, único punto alrededor del cual puede girar el idealismo en su camino hacia lo Real.

¿Sucede esto en lo relativo al deseo? Para ese nivel de nuestro oído que existe en cada uno y que tiene necesidad de intuición, diré: "¿Está el objeto del deseo adelante?". Tal es el espejismo de que se trata y que ha esterilizado todo lo que en el análisis creyó ser un avance en el sentido de la llamada "relación de objeto". Para rectificarlo seguí ya muchos caminos. La que ahora voy a anticipar es una nueva manera de acentuar dicha rectificación.

No le daré el grado de desarrollo que sin duda convendría, pues reservo esa formulación para algún trabajo que podrá llegarles por otro conducto.

Pienso que a la mayoría de los oídos les bastará con escuchar las fórmulas masivas que creo serán suficientes para acentuar hoy el punto que acabo de introducir.

Saben ustedes cuántas dificultades produjo en el progreso de la epistemología el aislamiento de la noción de causa. No fue sin una sucesión de reducciónes que acabaron por llevarla a la función más forzosa y equívoca, como la noción de causa pudo mantenerse en el desarrollo de lo que, en el sentido más amplio, podemos llamar nuestra física.

Por otra parte, resulta claro que, así, se la someta a la reducción que fuere, la función —por así decir— mental de dicha noción no puede ser eliminada, no puede ser reducida a una especie de sombra metafísica. Bien advertimos que hay algo de lo que sería demasiado poco decir que lo que le permite subsistir es un recurso a la intuición, algo que permanece alrededor de la función de causa, y pretendo que a partir del reexamen que podríamos hacer de ella desde la experiencia analítica, toda *Crítica de la Razón Pura*, puesta a la luz de nuestra experiencia, podría restablecer un justo estatuto de la causa.

Como, después de todo, lo que voy a formular no es aquí más que hecho de discurso y

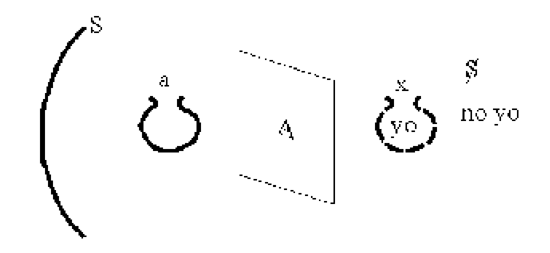
apenas si está anclado en esa dialéctica, diré, para fijar nuestra mira, lo que pretendo hacerles oír: el objeto, el objeto **a**, ese objeto que no ha de situarse en nada análogo a la intencionalidad de un noema (pensamiento), que no está en la intencionalidad del deseo, ese objeto debe ser concebido por nosotros como la causa del deseo y, para retomar mi metáfora precedente, el objeto está detrás del deseo.

De ese objeto a surge la dimensión cuya omisión, cuya elisión, cuya elisión en la teoría del sujeto produjo hasta ahora la insuficiencia de toda esa coordinación cuyo centro se manifiesta como teoría del conocimiento, como gnoseología.

Además, esa función del objeto, en la novedad topológica estructural que exige, es perfectamente sensible en las formulaciones de Freud, y especialmente en las relativas a la pulsión.

Si desean controlarlo en un texto de Freud, remítanse a la lección XXXII de *Introducción al Psicoanálisis*, que pueden encontrar en la nueva serie de los *Vorlesungen,* la que cité la vez pasada: está claro que la distinción entre el *Ziel* el fin de la pulsión y el *Objekt,* es algo muy diferente de lo que se ofrece en primera instancia al pensamiento: que ese fin y ese objeto estarían en el mismo lugar. Y las enunciaciones que hallarán en la lección indicada emplean términos bien llamativos, el primero de los cuales es *eingeschoben* el objeto se desliza allí adentro, pasa a alguna parte —se trata de la misma palabra que sirve para la *Verschiebung* que designa el deslizamiento— ; el objeto, en su función esencial de algo que se escurre, en el nivel de captación propiamente nuestro está allí, como tal, señalado.

Por otra parte, en ese nivel se da la oposición expresa de estos términos *au?eres*, externo, exterior e *inneres*, interior. Se especifica que, sin duda, el objeto debe ser situado *au?eres*, en el exterior, y por otra parte que la satisfacción de la tendencia no llega a cumplirse sino en la medida en que alcanza algo que debe ser considerado en el *inneres,* el interior del cuerpo; es allí que ella encuentra su *Befriedigung,* su satisfacción. Esto también equivale a decir que lo que introduje para ustedes como función topológica nos sirve para formular de manera clara que lo que conviene introducir aquí para resolver este atolladero, este enigma, es la noción de un exterior antes de cierta interiorización, de un exterior que se sitúa aquí, **a**, antes de que el sujeto en el lugar del Otro se capte en X en la forma especular que introduce para él la distinción entre el yo y el no-yo.



La noción de causa pertenece a ese exterior, a ese lugar del objeto antes de toda interiorización.

Lo ilustraré inmediatamente de la manera más simple, pues hoy me abstendré de hacer metafísica

Para representarlo, no por azar me serviré del fetiche como tal, donde se revela la dimensión del objeto como causa del deseo. Porque lo deseado no es el zapatito, ni el pecho, ni lo que fuere que encarne el fetiche; el fetiche causa el deseo que va a engancharse donde puede, sobre aquélla de quien de ningún modo es necesario que lleve el zapatito: el zapatito puede estar en los alrededores; tampoco es necesario que ella lleve el pecho: el pecho puede estar en la cabeza. Como todo el mundo sabe, para el fetichista es preciso que el fetiche esté allí, el fetiche es la condición de la que se sostiene el deseo

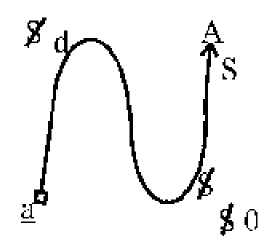
Al pasar, mencionaré un término que considero poco usual en alemán y que las vagas traducciones que tenemos en francés dejan escapar completamente la relación que, cuando se trata de la angustia, Freud indica con la *LibidoAuschalt*. Nos hallamos frente a un término que se encuentra entre *Aushaltung,* que indicaría algo del orden de la interrupción, del levantamiento e *Inhalt*, que sería el contenido. No es ni lo uno ni lo otro: es el sostén de la libido. Para decirlo de una vez, la relación con el objeto de que hoy les hablo está aquí dirigida, indicada de una manera que permite efectuar la síntesis entre la función de señal de la angustia y su relación, sin embargo. con algo que podemos llamar, en el sostén de la libido, una interrupción.

Volveremos a esto pues se trata de uno de los puntos que quiero desarrollar hoy. Supongo que me hice entender lo suficiente con la referencia al fetiche, sobre la diferencia máxima que hay entre dos perspectivas posibles concernientes al objeto como objeto del deseo, cuando, en una precisión de la cuestión, puse **a** en primer lugar en una precisión esencial. Lo ilustraré un poco más adelante, la secuencia de nuestro discurso lo ilustrará cada vez más. Pero desde ya quiero hacerles comprender adónde nos conducirá nuestra búsqueda: en el lugar mismo donde sus hábitos mentales les indican buscar al sujeto, ese algo que pese a ustedes se perfila como tal, como sujeto, en el sitio donde Freud indica, por ejemplo, la fuente de la tendencia, allí donde se encuentra l o que en el discurso ustedes articulan como siendo ustedes, allí donde ustedes dicen "yo" *(je)*, allí, hablando con propiedad, en el nivel de lo inconsciente se sitúa **a**.

En ese nivel ustedes son **a**, el objeto, y todos saben que eso es lo intolerable y no sólo para el discurso mismo, que después de todo lo traiciona. Lo ilustraré de inmediato con una observación destinada a introducir cierto desplazamiento, cierto sacudimiento incluso, relativo a los carriles por donde acostumbran dejar las funciones del sadismo y el masoquismo, como si sólo se tratara del registro de una suerte de agresión inmanente y desureversibilidad.

Precisamente, en la medida en que conviene entrar en su estructura subjetiva, van a aparecer rasgos diferenciales de los cuales indicaré ahora el esencial. Si el sadismo puede figurarse por una forma que es sólo un esquema abreviado de las mismas distinciones que organiza el grafo, en una fórmula de cuatro vértices del tipo que aquí les señalo, tenemos el lado de A, del Otro, y el del sujeto S, el de ese "yo" *(je)* aún inconstituído, el de ese sujeto al que precisamente hay que interrogar, al que hay que revisar en el interior de

nuestra experiencia, y del que sólo sabemos que en ningún caso podría coincidir con la fórmula tradicional del sujeto, a saber, lo que éste puede tener de exhaustivo en toda relación con el objeto.



Si hay algo allí que se llame deseo sádico, con todo el enigma que comporta, no es articulable, no es formulable si no por el esquizo, la disociación que él apunta esencialmente a introducir en el otro al imponerle, hasta cierto límite, lo que no podría ser tolerado, en el límite exactamente suficiente donde se manifiesta, donde aparece en el otro esa división esa abertura el otro esa división, esa abertura *(béance)* que hay en su existencia de sujeto por el hecho de que sufre, de que puede padecer en su cuerpo.

Y hasta tal punto es de ese distinción, de esa división, de esa abertura *(béance)* como esencial que se trata y a lo que se trata de interrogar, que en realidad no es tanto el sufrimiento del otro lo que se busca en la intención sádica como su angustia —precisamente aquí artículo, señalo, apunto el pequeño signo *$* O de las primeras fórmulas que creo haber introducido en la segunda lección de este año, en lo relativo a la angustia, cuando les enseñé a leer el término no como O sino como cero—; la angustia del otro, su existencia esencial como sujeto con relación a esa angustia: esto es lo que el deseo sádico quiere hacer vibrar.

Por eso, en uno de mis seminarios anteriores, no vacilé en vincular su estructura como propiamente homóloga a lo que Kant articuló como condición del ejercicio de una razón pura práctica, de una voluntad moral —para decirlo con propiedad— y situando allí el único punto donde puede manifestarse una relación con un puro bien moral.

Pido disculpas por la brevedad de esta mención. Quienes asistieron a esa comparación la recuerdan, y los que no pudieron asistir verán aparecer, dentro de un tiempo no muy largo, lo que de ella pude retomar en un prefacio a *"La filosofía en el tocador"*, texto alrededor del cual, precisamente había organizado yo dicha comparación.

Lo importante de hoy, y lo único sobre lo cual entiendo aportar un aspecto nuevo, es que lo que cárecteriza al deseo sádico es el hecho de que en el cumplimiento de su acto, de su rito —pues se trata de ese tipo de acción humana en la que hallamos todas las estructuras del rito— él no sabe lo que busca, y lo que busca es, hablando con propiedad, realizarse, hacerse aparecer él mismo, y ya que en todo caso esa revelación no podría resultarle sino obtusa, hacerse aparecer como puro objeto, fetiche negro. En esto se resume, en última instancia, la manifestación del deseo sádico, en tanto que su agente se dirige hacia tal realización.

Asimismo, si evocan ustedes la figura de Sade, advertirán que no por azar de ella se desprende, de ella resta —por una suerte de transubstanciación con el curso de les edades, con la elaboración imaginaria de su figura en las generaciones— una forma, precisamente una forma petrificada. Muy diferente es, como ustedes saben la posición del masoquista, para quien el fin declarado es su propia encarnación como objeto, se haga perro bajo la mesa o mercancía, item del que se trata en un contrato al cederlo, al venderlo entre otros objetos a colocar en el mercado; en resumen, su identificación con ese otro objeto que llamé objeto común, objeto de intercambio, es la ruta, el camino por donde busca, precisamente, lo imposible: aprehenderse por lo que es, en tanto que, como, todos, el es un **a**.

Muchas condiciones particulares de su análisis podrán revelar por qué le interesa tanto ese reconocimiento, sin embargo imposible. Pero antes de llegar a comprender tales condiciones particulares, habrá que establecer ciertas conjunciones que son las más estructurales. Trataremos de hacerlo.

No dije que el masoquista llegue lisa y llanamente a su identificación de objeto. Como para el sádico, esa identificación sólo se presenta sobre una escena. Sólo que, incluso sobre dicha escena, el sádico no se ve, sólo ve el resto. También hay algo que el masoquista no ve, pero esto me permitirá introducir algunas fórmulas. La primera es la de que reconocerse como objeto del propio deseo, en el sentido en que hoy lo articulo, es siempre masoquista. Esta fórmula ofrece el interés de hacerles sensible la dificultad, porque resulta muy cómodo servirse de nuestro propio guiñol y decir, por ejemplo, que el masoquismo se explica por la existencia de un superyó malvado. En el interior del masoquismo podemos hacer, ciertamente, todas las distinciones necesarias masoquismo erógeno, masoquismo femenino, masoquismo moral. Pero como el sólo enunciado de esta clasificación produce en cierto modo el mismo efecto que resultaría de decir: "Tenemos el vaso, la fe cristiana y la baja de Wall Street", esto nos dejará un poco en apuros. Si el término masoquismo puede asumir un sentido, convendría encontrarle una fórmula algo más unitaria, y si dijéramos que el superyó es la causa del masoquismo, no abandonaríamos demasiado tal satisfactoria intuición; salvo que, como antes dijimos que el objeto es la causa del deseo, veríamos que el superyó participa, que al menos participa en la función de ese objeto como causa, tal como lo introduje hoy para hacerles sentir hasta que punto es verdad. Podría hacerlo entrar en el catálogo, en la serie de esos objetos tales que tendremos que desplegarlos ante ustedes ilustrando ese lugar con todos los contenidos que puede tener y que son enumerables. Si no lo hice al principio, fue para que no perdieran la cabeza viéndolos como contenido, creyendo que son las mismas cosas con las que se siguen encontrando en lo relativo al análisis. Pues esto no es verdad, si creen conocer la función del pecho materno, o la del escíbalo han de saber en que oscuridad quedan sumidos con respecto al falo. Y cuando se trate del objeto que viene inmediatamente después ... Lo entrego; de todos modos, debo alimentar esa curiosidad el ojo como tal. Aquí ya no saben ustedes nada de nada. Por eso conviene acercarse con prudencia, sobran motivos para ello. Si de este objeto se trata puesto que, al fin de cuentas, sin él no hay angustia, ese objeto es peligroso. Por lo tanto, seamos prudentes, pues él falta. En lo inmediato, será ésta ocasión de poner de manifiesto en qué sentido dije —esto retuvo la oreja de uno de mis oyentes—, hace dos lecciónes, que si el deseo y la ley eran la misma cosa, en esa

medida y con este sentido el deseo y la ley tienen su objeto común.

No basta, pues, con tranquilizarse considerando que ambos son, uno con relación al otro, como los dos lados de la muralla o como el derecho y el revés. Esto seria abaratar demasiado la dificultad y, enfilando directamente el punto que se los hace sentir, d iré que no por otra cosa que por hacerla sentir es que vale el mito central que permitió al psicoanálisis ponerse en marcha: el mito de Edipo.

El mito de Edipo no quiere decir sino eso: en el origen del deseo, el deseo del padre y la ley no son más que una y misma cosa, y la relación de la ley con el deseo es tan estrecha que sólo la función de la ley traza el camino del deseo: el deseo, en tanto que deseo de la madre, para la madre, es idéntico a la función de la ley. En la medida en que la prohibe, la ley impone desearla: porque, después de todo, la madre no es en sí el objeto más deseable. Si todo se organiza alrededor del deseo de la madre, si a partir de allí se plantea que la mujer a la que ha de preferirse —pues de esto se trata— debe ser otra que la madre, qué quiere decir esto sino que en la propia estructura del deseo se impone, se introduce una orden y que, digámoslo de una vez, se desea porque está ordenado. ¿Que quiere decir el mito de Edipo sino que el deseo del padre hizo la ley?.

El masoquismo asume en esta perspectiva el valor y la función de aparecer y de hacerlo claramente —tal es su única importancia para el masoquista— cuando el deseo y la ley se encuentran juntos; porque lo que el masoquista pretende que aparezca —y agrego, s obre su pequeña escena, pues nunca debe olvidarse esta dimensión— es algo donde el deseo del Otro hace la ley.

Veamos de inmediato un efecto de esto: el propio masoquista aparece en la función que llamaré del "deyecto" *(déjet)(23)*, de lo que es ese objeto, el nuestro, el **a** del que hablamos, en la apariencia de lo "deyectado" *(déjeté)*, de lo arrojado *(jeté)* al perro, a la basura, al trasto, al desecho del objeto común, por no poder ponerlo en otra parte.

Se trata de uno de los aspectos con que puede aparecer el **a** tal como se ilustra en la perversión. Y eso de ninguna manera agota lo que sólo podemos cercar contorneándolo la función del **a**. Pero ya que he tomado el sesgo del masoquismo, es preciso que nos libremos a otros señalamientos para situar la función del **a**. Ven ustedes uno a nivel del masoquismo. Les recuerdo que ante todo hay que tomar por su función de correlación masiva que el efecto central de esa identidad que conjuga el deseo del padre con la ley es el complejo de castración, en tanto que la ley nace por esa mudanza, mutación misteriosa del deseo del padre después de haber sido asesinado. Su consecuencia, tanto en la historia del pensamiento analítico como en todo lo que podemos concebir como vínculo más seguro, es en todo caso el complejo de castración.

Esto explica que hayan visto aparecer en mis esquemas la notación —? en el lugar donde **a** falta.

Entonces, primer punto de hoy: les hablé del objeto como causa del deseo. Segundo punto, les dije reconocerse como objeto del propio deseo es siempre masoquista; les indiqué a tal fin lo que para nosotros se perfilaba como presentación —bajo cierta inciden cia del superyó les indiqué una particularidad en cierto modo depreciada— de lo que ocurre en el lugar de ese objeto **a** bajo la forma del -? [menos phi].

Arribamos a nuestro tercer punto, el que justamente concierne a la posibilidad de las manifestaciones del objeto **a** como falta. Ella le es estructural. Y para que lo comprendan, desde hace algún tiempo se presentifica y evoca para ustedes este esquema, esta imagen destinada a tornarlo familiar.

El objeto **a**, a nivel de nuestro sujeto analítico, de la fuente de lo que subsiste como cuerpo que en parte nos hurta, por así decir, su propia voluntad, ese objeto **a** es la roca de que habla Freud, esa reserva última irreductible de la libido, cuyos contornos es tan patético verlo señalar literalmente en sus textos cada vez que la encuentra. No terminaré mi lección de hoy sin decirles dónde conviene que vayan a renovar esa convicción. Al pequeño **a**, en el lugar en que está, en el nivel donde podría ser reconocido si esto fuera posible —porque recién les dije que reconocerse como objeto del propio deseo es siempre masoquista— el masoquista no lo reconoce sino sobre la escena. Y verán lo que se opera cuando ya no puede quedarse en ella. No siempre estamos sobre la escena, a pesar de que la escena se extiende muy lejos, y hasta en el dominio de nuestros sueños. En tanto que no sobre la escena y quedando más acá, y buscando leer en el Otro de qué cosa él vuelve, no encontramos en X (esquema) más que la falta.

Es ese vínculo, esa coordinación del objeto con su falta necesaria allí donde el sujeto se constituye en el lugar del Otro, es decir, tan lejos como es posible, más allá incluso de lo que puede aparecer en el retorno de lo reprimido y constituyendo la *Urverdrängung,* lo irreductible del incógnito, ya que tampoco podemos decir absolutamente lo incognoscible puesto que de él hablamos, allí se estructura, se sitúa lo que en nuestro análisis de la transferencia produje ante ustedes con el término (escritura en g riego)

En la medida en que ese lugar vacío es apuntado como tal, se instituye la dimensión, siempre —y con motivo— más o menos descuidada, de la transferencia. Ese lugar, en la medida en que pueda ser cercado por algo que está materializado en esta imagen, cierto borde, cierta apertura, cierta abertura *(béance)* donde la constitución de la imagen especular muestra su límite tal es el lugar elegido de la angustia.

El fenómeno de borde, en lo que se abre como esta ventana y en ocasiones privilegiadas, marca el límite ilusorio de ese mundo del reconocimiento al que llamo la escena. El hecho de que esté ligado a ese borde, a ese marco, a esa abertura *(béance)* que el esquema ilustra al menos dos veces, en el borde, aquí, del espejo, y también en el pequeño signo ([lonsage], el hecho de que tal sea el lugar de la angustia, siempre deberán retener esto como la señal de lo que hay que buscar en el medio.

El texto de Freud al que les ruego se remitan —pues leerlo resulta cada vez más sorprendente, por esa doble cara de debilidades, de insuficiencias que al principio se producen en los novicios, las primeras a destacar en dicho texto, y por la profundidad con la cual todo aquello viene a toparse— revela hasta qué punto Freud rondaba el mismo campo que tratamos de delinear. Por supuesto, primero conviene que se familiaricen con el texto de Dora; a quienes han oído mi discurso sobre el *Banquete*, puede recordarles esa dimensión siempre eludida cuando se trata de la transferencia y de la otra dimensión entre paréntesis, a saber que la transferencia no es simplemente lo que reproduce una

situación, una acción, una actitud, un traumatismo antiguo, y lo repite: siempre hay otra coordenada, aquélla sobre la cual puse el acento a propósito de la intervención analítica de Sócrates, o sea, especialmente en los casos en que evoco un amor presente en lo real, y nada podemos comprender de la transferencia si no sabemos que es también la consecuencia de aquel amor, que es a propósito de ese amor presente —y los analistas deben recordarlo en el curso del análisis— de un amor que está presente de diversas maneras, cuando está visible al menos deberán recordar que es en función d e ese amor, digamos real, que se instituye lo que configura la pregunta central de la transferencia, la que se propone al sujeto en lo relativo al (escritura en griego): lo que le falta. Pues es con esa falta que él ama. No por nada les estoy siempre con que el amor es dar lo que no se tiene. Se trata del principio mismo del complejo de castración para tener el falo, para poder servirse de él, es preciso, justamente, no serlo.

Cuando se vuelve a las condiciones en que perece que se lo es —porque se lo es tanto para un hombre, de esto no hay duda, como para una mujer, y volveremos a decir por medio de qué incidencia es llevada a serlo— bien; esto es siempre muy peligroso.

Básteme con pedirles, antes de dejarlos, que relean atentamente el texto enteramente consagrado a les relaciones de Freud con su paciente, esa jovencita cuyo análisis, dice, pone de manifiesto que fue esencialmente alrededor de una enigmática decepción concerniente al nacimiento en su familia, y la aparición en su hogar de un niñito, que ella se orientó hacia la homosexualidad.

Con un toque de ciencia de la analogía absolutamente admirable, Freud advierte que hay en ese amor demostrativo de la joven por una mujer de sospechosa reputación, frente a la cual se conduce, nos dice, de una manera esencialmente viril. Y si nos limitamos simplemente a leer que es aquí, mi Dios, la virilidad —estamos tan habituados a hablar de la virilidad sin saber que no nos percatamos de lo que Freud entiende acentuar con ella—, trata de acentuarlo de todas las maneras el poner de relieve cual es la función de lo que llaman "amor cortés" ella se comporta como el caballero que lo sufre todo por su dama, se contenta con los favores más extenuados, menos sustanciales, incluso prefiere no tener otros que estos, y, finalmente, cuanto más llega el objeto de su amor al punto opuesto de lo que podría llamarse la recompensa, más sobrestima a ese objeto y lo eleva a eminente dignidad.

Cuando de manera manifiesta el rumor público no puede dejar de imponerle el hecho de que efectivamente la conducta de su bienamada es de las más dudosas, esta dimensión de exaltación no ve sino agregarse la mira suplementaria y reforzada de salvarla. Todo esto es admirablemente subrayado por Freud, y saben ustedes cómo llegó la joven en cuestión a su consulta: en la medida en que un día, llevado el vínculo al exceso y verdaderamente como desafío a toda la ciudad, en un estilo del que Freud advirtió enseguida su relación con la provocación con respecto a alguien de su familia —y se demuestra muy pronto y con toda seguridad que se trata de su padre— ese vínculo llega a su fin por un encuentro. La joven, en compañía de su bienamada —se nos dice— cruza, en el camino de le oficina del padre, a ese padre que le arroja una mirada irritada; a partir de aquí, la escena se desarrollará con gran rapidez. La persona para la cual esta aventura no es sin duda más que una diversión bastante oscura y que manifiestamente comienza a hartarse y no quiere exponerse a grandes dificultades, dice a la joven que la cosa duró bastante y que desde ahora deje de enviarle, como lo hace todos los días, cantidades innumerables de flores, que deje de pegarse estrechamente a sus pasos. Entonces, inmediatamente, la joven se arroja por encima de un lugar del que recordarán que en una época exploré minuciosamente los planos de Viena a fin de otorgar su pleno sentido al caso de Juanito; no llegaré hoy al punto de decirles el sitio en que muy probablementese encuentre algo comparable a lo que todavía pueden ver del lado del boulevard Pereire, a saber una pequeña fosa en el fondo de la cual hay rieles para un trencito que ya no funciona; por allí se lanza la joven, *niederkommt,* se deja caer.

Hay varias cosas para decir a propósito de *niederkommen.* Si aquí lo introduzco es porque se trata de un acto del que para agotar su sentido no basta recordar su analogía con el sentido de *niederkommen* en cuanto al parto. Este *niederkommen* es esencial a toda súbita puesta en relación del sujeto con lo que él es como **a**.

No es por nada que el sujeto melancólico tenga semejante propensión, siempre cumplida con fulgurante, desconcertante rapidez, a tirarse por la ventana.

La ventana, en la medida en que nos recuerda el límite entre la escena y el mundo, nos indica el significado de un acto por el que en cierto modo el sujeto vuelve a esa exclusión fundamental en la que se siente, en el momento mismo en que, en el absoluto de un sujeto, absoluto del que sólo nosotros, los analistas, podemos tener una idea, se conjugan el deseo y la ley.

Esto es lo que efectivamente sucede en el momento del encuentro de la pareja —la caballera de Lesbos y su objeto kareniniano, por así decir— con el padre. Pues no basta decir que el padre arrojó una mirada irritada para comprender cómo pudo producirse el pasaje al acto. Hay algo que está allí, en el fondo de la relación, en la estructura; ¿de qué se trata? Digámoslo en breves términos, los creo suficientemente preparados para entenderlo ¿qué va a hacer la joven cuyo apego al padre y su decepción ante el nacimiento del hermanito, si no recuerdo mal, fue en su vida el hito decisivo? Va a hacer de su castración de mujer lo que hace el caballero con respecto a su dama, a quien precisamente ofrece el sacrificio de sus prerrogativas viriles para hacer de éstas el soporte de lo que está ligado en una relación de inversión con ese sacrificio mismo, a saber la puesta, en el lugar de la falta, justamente de lo que falta en el campo del otro, su garantía suprema: que la ley es verdaderamente el deseo del padre; estemos seguros, hay una ley del padre, un falo absoluto ? .

Resentimiento y venganza son decisivos, sin duda, en la relación de esta joven con su padre. El resentimiento y la venganza son esto: esa ley, ese falo supremo; he aquí donde lo coloco: ella es mi dama, y ya que no puedo ser tu mujer sometida y yo tu objeto, soy aquél que sostiene, que crea la relación idealizada con lo que es de mí mismo insuficiencia, lo que fue expulsado. No olvidemos que la joven cesó en el cultivo de su narcisismo, abandonó sus cuidados, su coquetería su belleza, para convertirse en el caballero que sirve a la dama.

En la medida en que todo esto llega con el simple encuentro y a nivel de la mirada del padre, sobre esa escena que todo lo ganó del asentimiento del sujeto, en la medida en que esta escena aparece ante las miradas del padre se produce lo que podremos llam ar,

refiriéndonos al primer cuadro de las coordenadas de la angustia que les dí, el supremo embarazo, y se le agrega la emoción —remítanse al cuadro, verán sus coordenadas exactas— por la súbita imposibilidad de hacer frente a la escena que le hace su amiga. Las dos condiciones esenciales de lo que se llama, hablando con propiedad pasaje el acto (y aquí me dirijo a alguien que me pidió adelantara un poco lo que puedo tener que decir sobre la distinción con el *acting-out*, volveremos sobre ella), las dos condiciones del pasaje al acto como tal están realizadas. Lo que llega en ese preciso momento al sujeto es su identificación absoluta con ese pequeño **a** al que ella se reduce.

La confrontación del deseo del padre sobre el que está construida toda su conducta, con esa ley que se presentifica en la mirada de aquel, hace que ella se sienta definitivamente identificada y, al mismo tiempo, rechazada, "deyectada" *(déjetée)* fuera de la escena.

Sólo el "dejar caer(24)", el "dejarse caer" puede realizarlo. No tendré tiempo hoy de indicarles qué dirección sigue esto, a saber que la célebre observación de Freud con respecto al duelo, donde habla de la identificación con el objeto como algo a lo cual se dirige lo que él expresa como una venganza del que experimenta el duelo, no es suficiente. Llevamos luto y sentimos los efectos de devaluación del duelo, en la medias en que el objeto por el cual llevamos luto era, sin que la supiéramos, lo que se había constituido, aquello que nosotros habíamos constituido como el soporte de nuestra castración.

La castración vuelve a nosotros; y nos vemos como lo que somos en tanto que habremos vuelto esencialmente a esa posición de la castración. Se advierte que el tiempo me apremia y no puedo dar una indicación. Pero lo que designa adecuadamente hasta qué punto se trata de lo que estoy diciendo, son dos cosas: la manera en que Freud siente que por espectacular que sea el avance de la paciente en su análisis, éste pasa sobre ella, si puedo expresarme así, como el agua sobre las plumas de un pato; y si Freud designa especialmente ese lugar, el del pequeño **a** en el espejo del Otro, por medio de todas las coordenadas posibles, sin tener, por cierto, los elementos de mi topología, no lo puede decir con mayor claridad: "aquello ante lo cual me detengo, me topo (dice Freud), es algo así como lo que sucede en la hipnosis". Ahora bien, ¿qué sucede en la hipnosis? Que en el espejo del Otro el sujeto es capaz de leer todo lo que hay aquí a nivel del florerito punteado: todo lo especularizable. No por nada el espejo, la piedra pendulante y hasta la mirada del hipnotizador son los instrumentos de la hipnosis. Lo único que no se ve en la hipnosis es, precisamente, el tapón mismo de la garrafa, ni la mirada del hipnotizador, que es la causa de la hipnosis.

La causa de la hipnosis no se revela en las consecuencias de la hipnosis. Otra referencia: la duda del obsesivo. ¿A qué apunta la duda radical que hace que los análisis de obsesivos lleven tanto, tanto tiempo y sean tan cautelosos? La cura del obsesivo es una verdadera luna de miel entre el analista y el analizado, dado ese centro en el que Freud señala perfectamente qué clase de discurso pronuncia el obsesivo, a saber: "Está muy bien ese hombre, me cuenta las cosas más lindas del mundo; el problema es que no le creo en absoluto". Si es central, es porque está aquí, en X; en el caso de la joven homosexual se trata precisamente de lo que ha de darnos claridad, a saber, cierta promoción del falo como tal en el lugar del **a**, y está allí —tengo escrúpulos para decirlo— porque edemás es un texto tan maravillosamente esclarecedor que no necesito darles (...) en las otras propiedades, pero les ruego no lo tomen por uno de esos ritornellos a los que se nos ha habituado; [y concluye su texto descubriendo la distinción entre los elementos constitucionales y los elementos —poco importa cuáles— históricos de la determinación de la homosexualidad, siendo el aislamiento como tal del objeto el campo propio del análisis, o sea la elección del objeto *(Objektwahl)* que lo distingue como tal, como si conllevara mecanismos que son originales] (ver nota(25)); todo gira, efectivamente, alrededor de la relación del sujeto con **a**..

La paradoja está confinada en lo que la segunda vez les indiqué como el punto en que Freud nos lega el problema de cómo operar a nivel del complejo de castración, y está designada por lo que se halla inscripto en la observación; me sorprende que no sea un objeto más común de asombro entre los analistas el hecho de que ese análisis termine con que Freud se desentiende de él *(lalaissetomber)*.

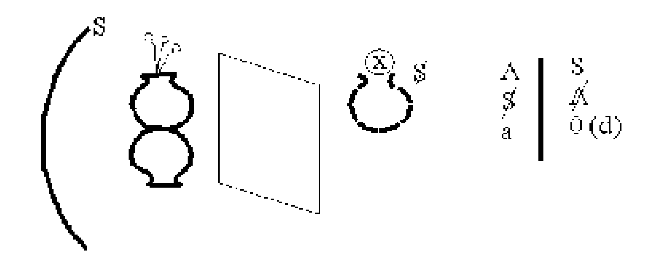
Pues ahora podemos articular mejor qué pasó con Dora; todo está lejos, muy lejos de ser torpeza, y puede decirse que si Dora no fue analizada hasta el fin, Freud vió claro hasta el fin. Pero aquí, donde la función del pequeño **a**, del objeto, es en cierto modo tan predominante en la observación de la homosexual que ésta llegó incluso a pasar a lo real en un pasaje el acto cuya revelación simbólica tan bien comprende, sin embargo, Freud se da por vencido "No llegaré a nada", se dice, y la pasa a una colega femenina. Es él quien toma la iniciativa de dejarla *(lalaissertomber).*

Aquí les dejo, entregando el término a vuestras reflexiones, pues bien advierten que esta preocupación apuntará a una referencia esencial en la manipulación analítica de le transferencia.



Clase 9

23 de Enero de 1963



Hoy seguiremos hablando de lo que designo como "pequeño **a**".

Para conservar nuestro eje o, dicho de otro modo, para que mi explicación no les dé la ocasión de un desvío, comenzaré recordando su relación con el sujeto. Sin embargo, lo que hoy tenemos que poner de relieve es su relación con el gran Otro, el otro connotado por una A; como veremos, resulta esencial comprender que es de ese Otro que toma su aislamiento, que, en la relación del sujeto con el Otro, se constituye como resto. Por eso he reproducido este esquema, homólogo al aparato de la división. El sujeto, bien arriba a la derecha, en la medida en que por nuestra dialéctica parte de la función del significante, el sujeto S hipotético en el origen de esa dialéctica se constituye en el lugar del otro como marcado por el significante; es el único sujeto al que tiene acceso nuestra experiencia, e inversamente suspende toda la existencia del Otro de una garantía que falta, el Otro tachado: A/.

Pero de esta operación quede un resto: el **a**. La vez pasada hice surgir ante ustedes mediante el ejemplo del caso de homosexualidad femenina — ejemplo no único pues detrás se perfilaba el de Dora— y como cárácterística estructural de la relación del sujeto con el **a**, la posibilidad esencial, la relación, podemos decir, universal concerniente al **a**, ya que volverán a encontrarla siempre en todas los niveles, y yo diría que tal es su connotación más cárácterística, pues justamente se halla ligada a esa función d e resto. Es lo que llamé, tomándolo del vocabulario y de la lectura de Freud a propósito del pasaje el acto que le trae su caso de homosexualidad femenina, el "dejar caer" *(lelaissertomber)*, *el niederkommenlassen.*

Recordarán sin duda que terminé con la observación de que, extrañamente, a propósito de ese caso el "dejar caer" marcó la respuesta del mismo Freud a una dificultad bien ejemplar, pues en todo lo que de su acción, de su conducta, de su experiencia Freud nos ha dado testimonio, ese dejar caer es único, al mismo tiempo que en su texto resulta casi tan manifiesto, tan provocador, que para algunos se torna casi invisible a la lectura. Ese "dejar caer" es el correlato esencial, como les indiqué la vez pasada, del pasaje al acto. Pero, en el pasaje al acto, ¿de qué lado es visto ese dejar caer? Precisamente, del lado del sujeto. El pasaje al acto está, si así lo quieren, en el fantasma, del lado del sujeto, en tanto que aparece borrado al máximo por la barra. En el momento del mayor embarazo, con la adición comportamental de la emoción como desorden del movimiento, el sujeto, por así decir, se precipita desde allí donde está, desde el lugar de la escena donde sólo puede mantenerse en su estatuto de sujeto como sujeto fundamentalmente historizado, y cae esencialmente fuera de la escena: tal es la estructura misma del pasaje al acto.

La mujer de la observación de homosexualidad femenina salta por encima de la pequeña barrera que la separa del canal por el que pasa el pequeño tranvía semisubterráneo de Viena; Dora, en el momento de embarazo en que la coloca — lo hice observar hace mucho tiempo— la frase trampa, la torpe trampa del señor K: "Mi mujer no es nada para mí", pasa al acto.

La bofetada no puede expresar aquí otra cosa que la más perfecta ambigüedad: ¿ama ella al señor K o a la señora K?. No nos lo dirá la bofetada, por cierto. Pero semejante bofetada es uno de esos signos, uno de esos momentos cruciales que podemos ver rebrotar de generación en generación con su valor de conducción en un destino.

Tal dirección de evasión de la escena nos permite reconocer y, ya verán, distinguir de eso otro tan diferente que es el *acting-out*, el pasaje al acto en su valor propio.

¿Les traeré otro ejemplo tan manifiesto? ¿Quién piensa en impugnar esa etiqueta en lo que llaman la fuga? Y a qué se la llama fuga en el sujeto, siempre más o menos puesto en posición infantil, que a ella se lanza, sino a esa salida de la escena, esa salida vagabunda al mundo puro, donde el sujeto parte a la búsqueda, al encuentro de algo rehusado por doquier: se hace mala sangre *(il se fait mousse)*, como dicen; por supuesto, vuelve, retorna, y es ésta quizás la ocasión de darse importancia *(se fairemousser)*; la partida es ese pasaje de la escena al mundo, para el cual además fue tan útil que en las primeras fases de este discurso sobre la angustia les planteara la distinción esencial entre dos registros del mundo, el sitio donde lo real se àpresura a esa e scena del Otro en la que el hombre como sujeto tiene que constituirse y ocupar un lugar como aquél que porta la palabra, pero que no podría portarla sino en una estructura que, por verídica que se proponga, es estructura de ficción.

Les diré primero cómo se hace valer, de la manera más carácterística, ese resto; les hablaré hoy, y en primer lugar — quiero decir, antes de avanzar más en la función de la angustia—,del *acting-out*.

Sin duda puede parecerles si no sorprendente al menos algo así como un nuevo rodeo —¿un rodeo más no es un rodeo de más?— el hecho de que en un discurso sobre la angustia me extienda sobre algo que en principio parece del orden de su evitamiento. Sin embargo, observen que aquí vuelven a encontrar lo que en mi discurso ya señaló al comienzo una interrogación esencial: si entre el sujeto y el Otro la angustia no será un modo de comunicación tan absoluto que, a decir verdad, cabría preguntarse si ella no es, para el sujeto y para el Otro, hablando con propiedad, lo común.

Pongo aquí, y se la reencontrará más tarde, una marquita, una piedra blanca, o sea uno de los rasgos que mayor dificultad nos produce y que nos es menester preservar, a saber: que ningún discurso sobre la angustia puede desconocer que debemos tener en cuenta el fenómeno de la angustia en ciertos animales. Después de todo, ¿qué hay aquí primeramente sino una pregunta, la de cómo podemos estar tan seguros, con respecto al animal, de un sentimiento, quizás el único? Porque es el único del que no podríamos dudar cuando lo descubrimos en el animal; volvemos a encontrar allí, bajo una forma exterior, ese carácter que, según apunté, conlleva la angustia, el de ser lo que no engaña.

Propuesto por mí el gráfico de lo que hoy espero recorrer, y en lo relativo al **a** hacia el que avanzamos por medio de su relación con el Otro, con el A, en primer lugar reitero algunas observaciones ya efectuadas, y partiendo de lo que ya se indicó en lo dicho hasta ahora, recuerdo que la angustia —lo ven despuntar en este esquema, que refleja taquigráficamente, y me excuso si al mismo tiempo parece un poco aproximativo—, la angustia, según lo que nos indica el último pensamiento de Freud, es una señal en el Yo. Si hay señal en el Yo, debe estar en alguna parte, en este lugar en el esquema del Yo ideal; y si está en alguna parte, pienso haber sugerido de manera suficiente que debe estar en X, y es un fenómeno de borde en el campo imaginario del Yo; el término bordese ve legitimado por apoyarse en la afirmación del mismo Freud de que el Yo es una superficie, e incluso —agrega— una proyección de superficie. Ya recordé esto en su momento. Digamos pues, que, por así decir, es un color.

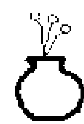
Justificaré más tarde, sí llegara el caso, el empleo metafórico del término color, que se produce en el borde de la propia superficie especular, ella misma inversión. en tanto que especular, de la superficie real. Aquí, no lo olvidemos, es una imagen real que llamamos ***i (a)***, Yo ideal, función por donde el Yo es constituido por la serie de las identificaciones. ¿Identificaciones con qué? Con ciertos objetos, a propósito de los cuales Freud nos propone, en *Das Ich und das Es*, esencialmente la ambigüedad de l a identificación y el amor.

Saben ustedes que Freud señala el problema de esa ambigüedad como algo que lo deja perplejo. No nos sorprenderá, pues, que tampoco nosotros podemos aproximarnos a ella sino con ayuda de las fórmulas que ponen a prueba el estatuto mismo de nuestra propia subjetividad en el discurso —entiendan que en el discurso docto o enseñante—; ambigüedad que designa la relación de lo que hace mucho tiempo acentué ante ustedes en ese lugar, donde conviene, como relación del ser con el tener.

a, objeto de la identificación, para señalar con un mojón los puntos salientes de la obra de Freud, es la identificación que encontramos, por ejemplo, en el principio del duelo. Ese **a**, objeto de le identificación, sólo es también **a**, objeto del amor, en le medida en que es lo que es, ese **a**, aquello que hace del amante —para emplear el término medieval y tradicional—, aquello que arranca metafóricamente a ese amante, para hacerlo, a proponerse como amable,(...) haciéndolo (...) sujeto de la falta, por lo tanto aquello por lo cual él se constituye propiamente en el amor, aquello que le da, por así decir, el instrumento del amor, a saber: —volvemos a caer en lo mismo— que se ama, que se es amante con lo que no se tiene.

a sellama **a** en nuestro discurso, no sólo como la función de identidad algebraica que el otro día precisamos, sino —para decirlo humorísticamente— por ser lo que ya no se tiene.

De allí que pueda encontrárselo por vía regresiva bajo forma de identificación, es decir, al ser, ese **a**, lo que ya no se tiene. Esto hace que Freud ponga el término regresión exactamente en el punto donde determina las relaciones entre la identificación y el amor. Pero en tal regresión donde **a** sigue siendo lo que es, instrumento, será con lo que se es que se podrá, por así decir, tener o no.



Es con la imagen real aquí constituida, cuando ella emerge, como ***i (a)***, que se toma o no en el cuello de ese imagen lo que resta, la multiplicidad de objetos **a** representados en mi esquema por las flores reales, tomadas o no en la constitución, gracias al espejo cóncavo del fondo, del símbolo de algo que debe reencontrarse en la estructura del cortex, fundamento de cierta relación del hombre con la imagen de su cuerpo y diferentes objetos

constituibles de éste: los pedazos del cuerpo original son o no tomados, aprehendidos en el momento en que ***i (a)*** tiene ocasión de constituirse.

Por eso debemos comprender que antes del estadio del espejo lo que será ***i (a)*** se encuentra en el desorden de los pequeños **a** que todavía no es cuestión de tener o no. Y a esto responde el verdadero sentido, el sentido más profundo que ha de darse al término autoerotismo; es que se falta de sí *(on manque de soil)*, por así decir, totalmente. No es del mundo exterior que se falta, como inapropiadamente se expresa, sino de sí mismo.

Aquí se da la posibilidad del fantasma de cuerpo despedazado que algunos de ustedes reconocieron en los esquizofrénicos. Esto no nos permite, sin embargo, concluir en la existencia de un determinismo en ese fantasma de cuerpo despedazado que aquellos de quienes hablo vieron dibujarse en el esquizofrénico. Por eso señalé el mérito de una reciente investigación relativa a las coordenadas de tal determinismo de los esquizofrenicos, investigación que de ningún modo pretendía agotarlo, sino que connotaba uno de sus rasgos al señalar estricta y exclusivamente en la articulación de la madre del esquizofrénico qué era su hijo cuando se hallaba en su vientre: no otra cosa que un cuerpo diversamente cómodo o molesto, a saber, la subjetivización de **a** como puro real.

Observemos todavía ese momento, ese estado anterior al surgimiento de ***i (a)***, anterior a la distinción entre todos los pequeños **a** y esa imagen real con relación a la cual van a ser el resto que se tiene o que no se tiene.

Si Freud nos dice que la angustia es un fenómeno de borde, una señal en el límite del Yo contra ese otra cosa, X, que aquí no debe aparecer como **a**, el resto es execrado por el Otro, A. ¿Como es posible que el movimiento de la reflexión, las guías, los carriles de la experiencia hayan llevado a los analistas, Rank primeramente, y Freud, al punto de encontrar el origen de la angustia en ese nivel preespecular, preautoerótico, en el nivel del nacimiento? A su respecto, ¿quién pensaría, en el concierto analítico — nadie lo pensó— en hablar de la constitución de un Yo? Hay aquí algo que prueba que, en efecto, si es posible definir a la angustia como señal, como fenómeno de borde en el Yo cuando el Yo esta constituido, esto no es, seguramente, exaustivo. Lo encontremos con toda claridad en uno de los fenómenos más conocidos que acompañan a la angustia, aquellos que designamos, comprendiéndolos analíticamente, de manera por cierto ambigüa si se perciben sus divergencias —pues tendremos que volver sobre ellos—, como los fenómenos precisamente más contrarios a la estructura del Yo como tal los fenómenos de despersonalización. Esto suscita una cuestión cuya auténtica ubicación no podremos evitar: la despersonalización.

Es conocido el sitio que este fenómeno ocupó en ciertos señalamientos propios de uno o varios autores de la Escuela Francesa a los que ya me referí. Pienso que será fácil reconocer las relaciones de tales señalamientos con lo que aquí desarrollo, quiero decir, presumir que no son extraños a los esbozos que pude dar previamente de los mismos. Le noción de la distancia, aquí casi sensible en la necesidad que siempre marqué, precisamente de la relación de esa distancia con la existencia del espejo, lo que da al sujeto ese alejamiento de sí mismo que la dimensión del Otro está destinada a ofrecerle; pero de esto tampoco podremos concluir que alguna aproximación pueda darnos la solución de ninguna de las dificultades que engendra la necesidad de esa distancia.

En otros términos, no es que los objetos sean invasores, por así decir, en la psicosis, y que esto constituye su peligro para el Yo; la propia estructura de esos objetos los torna impropios para la yoización. Intenté hacerlo comprender con ayuda de las referencias, de las metáforas si ustedes quieren —pero creo que esto llega más lejos— topológicas, de las que me he servido en tanto que introducen la posibilidad de una forma no especularizable en la estructura de algunos de esos objetos. Digamos que fenomenológicamente la despersonalización comienza —terminemos nuestra frase con algo que parece caer de su peso— con el no reconocimiento de la imagen especular. Es sabido cuán sensible resulta esto en la clínica, con qué frecuencia es por no reencontrarse en el espejo o cualquier otra cosa análoga, que el sujeto comienza a ser aprehendido por la vacilación despersonalizante. Pero articulemos con mayor precisión que la fórmula que da el hecho es insuficiente, o sea que si lo que se ve en el espejo no resulta susceptible de ser propuesto al reconocimiento del Otro, es porque lo que se ve en el espejo es angustiante; y que para referirme a un momento que marqué como carácterístico de la experiencia del espejo, como paradigmático de la constitución del Yo ideal en el espacio del Otro, diré que se establece una relación tal con la imagen especular que el niño no podría volver la cabeza, según ese movimiento que les describo como familiar, hacia ese otro, ese testigo, ese adulto que está detrás de él, para comunicarle su sonrisa, las manifestaciones de su júbilo por algo que le hace comunicarse con la imagen especular, y que en cambio se establece otra relación de la que se halla demasiado cautivo para que ese movimiento sea posible; en X, la relación dual pura desposee —sentimiento de relación de desposesión marcado por los clínicos para la psicosis— desposee al sujeto de la relación con el gran Otro.

La especularización es extraña y, como dicen los ingleses, *odd*, impar, fuera de simetría, es el *Horla* de Maupassant, lo fuera-del-espacio, en tanto que el espacio es la dimensión de lo superponible. Pero en este punto convendría hacer un alto en lo que significa la separación, el corte ligado a la angustia del nacimiento, en tenso que allí subsiste oigo impreciso que engendro toda clase de confusiones. A decir verdad, no tengo tiempo y sólo puedo indicarlo. Volveré sobre esto. Sepan, sin embargo, que en este lugar conviene, no obstante hacer grandes reservas en lo relativo a la estructuración del fenómeno de le angustia. Les bastara remitir se el texto de Freud. Como verán, Freud ve allí comodidad en el hecho de que a nivel de la angustia del nacimiento se constituye toda una constelación de movimientos principalmente vasomotores, respiratorios, de los que dice que en ellos hay "una constelación real" y que esto es lo que será transportado en su función de señal, a la manera como se constituye el acceso histérico, este mismo reproducción de movimientos heredados para la expresión de ciertos momentos emocionales.

Pero por cierto que esto es totalmente inconcebible, precisamente debido al hecho de que es imposible situar al comienzo esa complejidad en una relación con el Yo que le permita servir como señal del Yo después, salvo por intermedio de lo estructural que debemos buscar en la relación de ***i*(a)** con **a**.

Pero entonces la separación carácterística del comienzo, lo que nos permite abordar, concebir la relación, no es la separación con respecto a la madre.

El corte de que se trata no es el del niño con la madre. La manera como originalmente el

niño habita en la madre plantea el problema del carácter de las relaciones del huevo con el cuerpo de la madre en los mamíferos, de lo que saben ustedes que hay toda una cara por donde con relación al cuerpo de la madre ese huevo es cuerpo extraño, parásito, cuerpo incrustado por las raíces vellosas de su corión en ese órgano especializado para recibirlo, el útero, con cuya mucosa se halla en cierta intrincación.

El corte que nos interesa y que lleva su marca a cierto número de fenómenos reconocibles clínicamente y para los cuales, por lo tanto, no podemos eludirlo, ese corte, felizmente para nuestra concepción, resulta mucho más satisfactorio que el del niño que nace, en el momento en que cae en el mundo, ¿con qué? con sus envolturas. Y no tengo más que remitirlos a cualquier librito de embriología que date de menos de cien años pera que comprendan lo siguiente que si quieren tener una noción acabada de ese conjunto preespecular que es **a**, es preciso que consideren a las envolturas como elementos del cuerpo. Si las envolturas están diferenciadas, es a partir del huevo, y verán curiosamente que lo están de una manera tal que ilustran ... después de nuestros trabajos del año pasado alrededor del *cross-cap*, confío en que advertirán sencillamente hasta qué punto, en los esquemas que ilustran esos capítulos de embriología sobre la envoltura, puedan ver manifestarse todas las variedades de ese interior en el exterior, de ese externo en el cual flota el feto, él mismo envuelto en su amnios, envuelta la propia cavidad amniótica en una hoja ectodérmica y presentando hacia el exterior su cara en continuidad con el endoblasto.

En síntesis, resulta aquí sensible la analogía entre lo que es separado por el corte entre el embrión y sus envolturas, y esa separación, en el *cross-cap*, de cierto **a** enigmáticosobre el que insistí. Y si más adelante lo reencontramos, pienso que hoy lo habré indicado con lo que precede. Nos queda por hacer lo que les anuncié, en cuanto a lo que de la relación esencial entre **a** y A indica el *acting-out*.

Contrariamente al pasaje al acto, todo lo que es *acting-out* se presenta con ciertas cáracterísticas que nos permitirán aislarlo. A la relación profunda, necesaria del *acting-out* con ese **a** deseo conducirlos, en cierto modo de la mano, para no dejarlos caer. Además, observen en vuestros señalamientos clínicos hasta qué punto tenerse de la mano para no dejar caer es en todo esencial a cierto tipo de relaciones del sujeto con algo que, cuando lo encuentren, pueden designar absolutamente como siendo, para él, un **a**. Esto produce uniones de un tipo muy difundido que no por ello son más cómodas de manejar, pues el **a** de que se trata puede ser también para el sujeto el superyó más incómodo.

Les aconsejo prudencia antes de aplicar la etiqueta de mujer fálica al tipo de madre que así denominamos, no sin propiedad pero ignorando totalmente qué queremos decir. De pronto se encuentran ustedes con alguien que les dice que cuanto más precioso es un objeto para ella, ella sufrirá la atroz tentación de no retenerlo en una caída esperando vaya a saber qué milagro en esa suerte de catástrofe, y que el niño más amado es justamente ése al que un día dejó caer inexplicablemente. Saben ustedes que en la tragedia griega —y esto no escapó a la perspicacia de Giraudoux— aparece el más profundo reproche de Electra con respecto a Clitemnestra el de que un día la dejó caer de sus brazos.

Pueden hacer aquí la identificación de lo que conviene llamar "madre fálica". Hay otros modos, sin duda; nosotros decimos que éste nos parece el menos engañoso.

Y entremos ahora en el *acting-out*. En el caso de homosexualidad femenina, si la tentativa de suicidio es un pasaje al acto, yo diría que toda la aventura con la dama de dudosa reputación, y que es llevada a la función de objeto supremo, es un *acting-out*. Si la bofetada de Dora es un pasaje al acto, yo diría que todo el paradójico comportamiento que Freud descubre de inmediato con tanta perspicacia, el de Dora en la pareja de los K., es un *acting-out*.

Esencialmente, el *acting-out* es algo, en la conducta del sujeto, que se muestra.. El acento demostrativo, la orientación hacia el otro de todo *acting-out* deben ser destacados

En el caso de homosexualidad femenina —Freud insiste en ello— es a los ojos de todos, y en la misma medida y más aún cuando la publicidad se torna escandalosa que la conducta de la joven homosexual se acentúa. Y lo que se muestra, cuando se avanza paso a paso, se muestra esencialmente como otra cosa, otra cosa de la que es; qué es nadie lo sabe, pero de qué es otra cosa nadie duda.

Pero sin embargo, Freud dice qué es en el caso de le joven homosexual "ella habría querido un hijo del padre". Pero si se contentan con esto, no son ustedes difíciles de contentar, porque ese hijo nada tiene que ver con una necesidad maternal. A ello se debe que recién tratara yo de indicar la problemática de la relación del hijo con la madre. Contrariamente al deslizamiento de todo el pensamiento analítico, y con respecto a la principal corriente elaborada, conviene poner la elucidación del deseo inconsciente en una relación en cierto modo lateral.

En la relación normal de la madre con el hijo, en todo caso en lo que de ella podemos aprehender por su incidencia económica, hay algo pleno, algo redondo, algo cerrado, algo justamente tan completo durante la fase gestativa que puede decirse que nos son precisos cuidados muy especiales para hacerlo volver a entrar, para ver cómo se aplica su incidencia a la relación de corte de ***i*(a)** con **a**. Después de todo, nos basta nuestra experiencia de la transferencia y saber en qué momento de nuestros análisis las analizadas quedan encintas y para qué les sirve, para comprender perfectamente que su embarazo es el escudo de un retorno al más profundo narcisismo.

Pero dejemos esto. Si la joven homosexual quiso tener ese hijo, lo quiso — en efecto— como otra cosa. Tampoco escapa esto a Freud: ella quiso ese hijo como falo, es decir, y la doctrina lo enuncia en Freud de la manera más desarrollada, como sustituto, *ersatz* de algo que cae de lleno entonces en nuestra dialéctica del corte y de la falta, del **a** como caldo, del **a** como faltante. Esto le permite, al haber fracasado en la realización de su deseo, realizarlo a la vez de otro modo y de la misma manera, como **(Epov)** [en griego]. Se hace amante; en otras palabras, se propone en lo que no tiene, el falo, y para mostrar que lo tiene, lo da. Se trata, en efecto, de una manera completamente demostrativa. Frente a la Dama (con D mayúscula) ella se comporta —nos dice Freud— como un caballero servidor, como un hombre, como aquél que puede sacrificarle lo que tiene, su falo.

Combinemos entonces los dos términos, mostrar, demostrar y deseo, sin duda un deseo cuya esencia, cuya presencia es ser, mostrarse — les dije— como otra cosa, y al mostrarse como otra cosa, sin embargo, designarse. En el *acting-out* diremos, pues, que el deseo, para afirmarse en cierto modo como verdad, se embarca por un camino al que sin

duda no llega sino de una manera singular. Por nuestro trabajo aquí ya sabemos que de algún modo podría decirse que la verdad no está, por su naturaleza, en ese deseo. Si recordamos la fórmula de que esencialmente no es articulable aunque esté articulado, nos sorprenderá menos el fenómeno que tenemos delante. Y les di, un eslabón más: está articulado objetivamente si el objeto a que me refiero es el que la vez pasada llamé "objeto" como su causa..

Esencialmente, el *acting-out* es la mostración, el mostrado, velado sin duda, pero sólo para nosotros como sujeto, en tanto que eso habla, en tanto que eso podría ser verdadero, no velado en sí, visible, por el contrario, al máximo, y por esto mismo, en cierto registro, invisible. Al mostrar su causa, lo esencial de lo que se muestre es el resto, su caída.

división

A	S
$\not{S}$	$\not{A}$
a	

Entre el sujeto, que aquí se encuentra, por así decir, "otrificado" en su estructura de ficción, y el Otro, nunca autentificable por completo, lo que surge es el resto, **a**, la libra de carne; esto quiere decir —y saben qué estoy citando— que es posible tomar todos los préstamos que se quiera para tapar los agujeros del deseo y de la melancolía; vemos allí al judío que algo sabe del balance de cuentas y al final demanda; la libra de carne..

Tal es el rasgo que siempre han de encontrar en el *acting-out*. Recuerden algo que llegué a escribir en mi *"Informe sobre la dirección de la cura"*, donde hablo de la observación de Ernest Kriss a propósito del caso de plagiarismo.

Ernest Kriss, quien había elegido cierto sendero que tal vez tengamos que nombrar, quiere reducirlo por los medios de la verdad; le muestra de la manera más irrefutable que no es plagiario. Ha leído su libro, y su libro es completamente original. Fueron los otros, por el contrario, quienes lo copiaron.

El sujeto no puede discutirle. Sólo que le importa un bledo. Y al salir, ¿qué hará? Como ustedes saben — pienso que algunas personas, una mayoría, de vez en cuando leen lo que escribo—, se va a comer sesos frescos.

No estoy recordando el mecanismo del caso. Les enseño a reconocer un *acting-out*. Y esto quiere decir lo que designo como el pequeño **a** o la libra de carne.

Con los sesos frescos, el paciente simplemente le hace señas a Ernest Kriss: "Todo lo que usted dice es cierto, pero sencillamente no toca a la cuestión; quedan los sesos frescos. Se lo demostraré iré a comerlos al salir, para contárselo la próxima vez".

Insisto: en estas materias no podríamos andar con demasiada lentitud. Ustedes me dirán "¿qué tiene eso de original?", Me dirán, en fin, que hago las preguntas y hago les respuestas. No lo espero, pero sin embargo podrían decirme, si no lo acentué bastante: "¿qué tiene de original ese *acting-out* y ese demostración de un deseo desconocido?. Con el síntoma pasa algo parecido. También el *acting-out* es un síntoma que se muestra como otro; prueba de ello es que debe ser interpretado". Bien, entonces pongamos los puntos sobre las íes. Ustedes saben que el síntoma no puede ser interpretado directamente; que hace falta la transferencia, es decir, la introducción del Otro. Quizás todavía no entiendan bien. Entonces me dirán "Bien, sí, es lo que usted nos está diciendo del *acting-out*".

No, y tengo que decirles que no es esencialmente de la naturaleza del síntoma el tener que ser interpretado; el síntoma no llama a la interpretación como el *acting-out*, contrariamente a lo que podrían creer. Hay que decirlo: el *acting-out* llama a la interpretación y la cuestión que estoy planteando es saber si ella es posible. Les mostraré que sí. Pero esto esta dudoso tanto en la práctica como en le teoría analítica.

En el otro caso, está claro que es posible, pero con ciertas condiciones que se sobreagregan al síntoma, a saber, que la transferencia se halle establecida en su naturaleza; el síntoma no está, como el *acting-out*, llamando a la interpretación. Porque —se lo olvida demasiado— lo que descubrimos en el síntoma, en su esencia, no es un llamado el Otro, no es lo que muestra al Otro; el síntoma, en su naturaleza, es goce —no lo olviden—, goce engañoso, sin duda, *unterbliebeneBefriedigung;* el síntoma, no tiene necesidad de ustedes como el *acting-out*, el síntoma se basta; es del orden de lo que les enseñé, a distinguir del deseo, el goce, es decir algo que va hacia la cosa habiendo pasado la barrera del bien (referencia a mi seminario sobre la *Etica*), es decir, del principio del placer, y por eso dicho goce puede traducirse por un *Unlust* .

Esto ni soy yo quien lo inventa ni soy yo quien lo articula, lo dice Freud con sus propias palabras *Unlust*, displacer —para quienes todavía no oyeron el término en alemán—.

Ahora volvamos al *acting-out*. A diferencia del síntoma, el *acting-out* es el amago de la transferencia. Es la transferencia salvaje. No hay necesidad de análisis —ustedes lo dudan— para que haya transferencia, pero la transferencia sin análisis, es el *acting-out*, y el *acting-out* sin análisis, es la transferencia. De esto resulta que una de las maneras de plantear la cuestión, en lo relativo a la organización de la transferencia — la organización, la *Handlung* de la transferencia— es preguntarse cómo domesticar la transferencia salvaje, cómo hacer entrar al elefante salvaje en el cercado, cómo poner a dar vueltas al caballo en elpicadero.

Esta es una de las formas de plantear el problema de la transferencia; sería muy útil hacerlo por este extremo, pues es la única manera de saber cómo actuar con el *acting-out*.

A las personas que próximamente habrán de interesarse por el *acting-out*, les señalo la existencia, en el *Psychanalytic Quaterly*, del artículo de Phyllis Greenacre: *"General problemsof acting-out*". Está en el N° IV del volumen 19, de 1950, y no es inhallable. Se trata de un artículo muy interesante por diversos motivos, y evocador para mí de un recuerdo: era en el tiempo ya lejano, hace unos diez años, en que se comenzaba a reportearnos. Phyllis Greenacre, quien vino a tal fin a visitarnos, me dió la ocasión de contemplar un magnífico *acting-out*, a saber, la frenética masturbación a la que se entregó

ante mi vista, de una pequeña pescadora japonesa de mejillones, que estaba en mi posesión y que todavía lleva sus huellas (hablo de ese objeto). Debo decir que esto dio motivo a una conversación muy agradable, mucho mejor que esa conversación escondida por diversos pasajes al acto, entre los cuales, por ejemplo, saltos que la llevaban casi a nivel del techo, que yo tuve con Madame.

En el artículo mencionado hay observaciones muy pertinentes, aunque —como verán quienes lo lean— han de mejorar si las esclarecen las originales líneas que intento trazar ante ustedes.

El problema es saber, por lo tanto, cómo actuar con el *acting-out*. Hay tres maneras, dice ella interpretarlo, prohibirlo, o reforzar el Yo.

Con respecto a interpretarlo, no nos hagamos grandes ilusiones. Dado lo que acabo de decirles, interpretarlo no producirá mucho efecto, aunque más no sea porque para eso se hace el *acting-out*. Si examinan la cosa de cerca, casi siempre advertirán que el sujeto sabe muy bien que lo hace para ofrecerse a la interpretación.

Pero lo que cuenta no es el sentido de lo que interpreten, cualquiera que fuese: lo que cuenta es el resto. Entonces, al menos por esta vez sin adición, hay un callejón sin salida. Resulta interesante demorarse en escandir las hipótesis.

En cuanto a prohibirlo, hasta la propia autora se sonríe y dice: "podemos hacer muchas cosas, pero decirle al sujeto 'nada de *acting-out*', esto también es muy difícil". Nadie piensa en ello, además. Sin embargo, puede observarse que siempre hay prohibiciones perjudiciales en el análisis. Se hacen muchas cosas para evitar los *acting-out* en sesión. Y además se les dice que no tomen decisiones esenciales para su existencia durante el análisis. ¿Por qué se hace todo esto? En fin, es un hecho que tener ascendiente sobre alguien es algo que se vincula con lo que podemos llamar "peligro", sea para el sujeto o para el analista.

En realidad, se prohibe mucho más de lo que se cree. Si digo — lo ilustraré de buen grado— lo que acabo de decir, es que básicamente — porque somos médicos y porque somos buenos, como dice no sé ya quién— no queremos que el paciente, que viene a confiarse a nosotros, se haga daño. Y lo peor es que lo conseguimos.

El *acting-out* es el signo de que se le impide mucho. ¿De eso se trata, cuando la señora Greenacre habla de dejar que se establezca con mayor solidez una verdadera transferencia? Pretendo hacer notar aquí cierto lado del análisis que no se ve, su lado "seguro-accidente", "seguro-enfermedad"; a partir del momento en que un analista ha adquirido eso que llaman "experiencia", es decir, todo lo que ignora muy a menudo de su propia actitud, es divertido observar cuán raras son durante los análisis las enfermedades de corta duración, hasta qué punto, en un análisis que se prolonga un poco, los resfríos, las gripes, todo eso se borra, e inclusive las enfermedades largas. En fin, pienso que si hubiera más análisis en la sociedad, los seguros sociales, como los seguros de vida, deberían tener en cuenta la proporción de análisis en la población para modificar sus tarifas.

A la inversa, cuando el accidente ocurre —el accidente, no hablo simplemente del *acting-out*— lo regular es que tanto el paciente como el medio lo carguen en la cuenta del análisis, y esto en cierto modo por naturaleza. Tienen razón: es un *acting-out*; por lo tanto, se dirige al Otro. Y si se es analista, por lo tanto se dirige al analista. Si tomó ese lugar, tanto peor para él. Tiene la responsabilidad que pertenece el lugar que aceptó ocupar.

Esto quizás les aclare lo que quiero decir cuando hablo del deseo del analista y cuando planteo su pregunta. Sin detenerme un instante en el punto que hace vacilar, el punto por el que domesticamos la transferencia — porque, como ven, estoy diciendo que no es sencillo—, sin detenerme un instante para decir aquello a lo que siempre me opuse: que aquí se trata de reforzar al Yo, pues hasta por confesión de quienes se embarcaron por esa vía —hace mucho más de una década, exactamente tantas décadas que ya se habla menos de ello— reforzar al Yo sólo puede querer decir lo que para cierta literatura es llevar al sujeto a la identificación; no con esa imagen como reflejo del Yo ideal en el Otro, sino con el Yo del analista. Balint nos describe su resultado: la crisis terminal verdaderamente maníaca del fin de un análisis así cárácterizado, y que representa la insurrección del **a**, que quedó absolutamente intocado.

Volvamos entonces a Freud y al caso de homosexualidad femenina. Freud ofrece toda clase de marcaciones verdaderamente admirables, porque al mismo tiempo que nos dice estar bien claro que nada señala aquí la producción de algo llamado transferencia, al mismo tiempo — en esa época y ese caso, que designa cierto punto ciego en su posición— dice, sin embargo, que no es cuestión de detenerse un instante en la hipótesis de que no hay transferencia. Ello equivaldría a desconocer por completo lo referente a la relación de transferencia. En el discurso de Freud sobre el caso de homosexualidad femenina esto aparece expresamente formulado. No es menos cierto que Freud, el día en que tuvo una paciente — la cosa está articulada como tal— que le mentía en sueños —porque así cárácteriza el caso, el [palabra en símbolos griegos] precioso de su discurso sobre la homosexualidad femenina—, Freud se detuvo un instante, pasmado —también él hace las preguntas y dice las respuestas—, y dijo: "Entonces, ¿qué?, ¿el inconsciente puede mentir?", porque los sueños de esa paciente marcaban diariamente grandes progresos hacia el sexo al que estaba destinada. Pero Freud no le creyó por un sólo instante — ¡y con motivo!— porque la enferma que le contaba sus sueños al mismo tiempo le decía: "Sí, desde luego, esto me permitirá casarme y el mismo tiempo ocuparme de las mujeres". Por lo tanto, ella misma le decía que estaba mintiendo. Y Freud, además, no lo dudaba.. Esto es, precisamente, la ausencia de toda apariencia de relación transferencial. ¿Pero en qué se detiene, entonces, ese inconsciente que acostumbramos considerar como lo más profundo, la verdad verdadera? El inconsciente puede engañarnos. Y alrededor de esto gira todo el debate de Freud, alrededor de la *Zutrauen* , de la confianza que el inconsciente merece: podemos observarla, dice.

Lo afirma en una frase muy cáracterística, tan elíptica y concentrada que casi tiene el carácter de un tropiezo verbal; sigue tratándose — leeré la frase la próxima vez, hoy no la traje y es muy bella— de un enganche *(accrochage)*.

El inconsciente sigue mereciendo confianza. El discurso del sueño, nos dice, es algo diferente del inconsciente; esta hecho por un deseo que viene de éste, pero al mismo tiempo admite que lo que se expresa es ese deseo. Por lo tanto, el deseo viene de algo, y

viniendo del inconsciente, es el deseo lo que se expresa con mentiras.

La propia paciente le dice que sus sueños son mentirosos. Freud se detiene, por lo tanto, ante el problema de toda mentira sintomática. Vean ustedes lo que ocurre con la mentira en el niño, lo que el sujeto quiere decir cuando miente. Lo extraño es que Freud se desentiende *(iaisse tomber)* de este agarrotamiento de todos los engranajes. Precisamente, se desinteresa de aquello que los hace agarrotarse: el desecho, el pequeño resto, lo que viene a detenerlo todo, y de esto se trata.

Sin advertir qué cosa lo embaraza se muestra sobrecogido, y ante tal amenaza a la fidelidad del inconsciente, pasa al acto. En este punto Freud rehusa ver que en la verdad, que es su pasión, la estructura de ficción se halla como en el origen.

No meditó bastante sobre aquello que, hablando del fantasma, recalqué en un reciente discurso sobre la paradoja de Epiménides, el "yo miento" y su perfecta admisibilidad, en la medida en que lo que miente es el deseo en el momento en que, afirmándose como tal, libra al sujeto a esa anulación lógica sobre la cual se detiene el filósofo cuando advierte la contradicción del "yo miento".

Pero después de todo, lo que falta aquí en Freud es lo que falta en su discurso. Aquello que siempre permaneció en él en estado de pregunta: "¿qué quiere una mujer?". El tropiezo del pensamiento de Freud con algo que podemos llamar provisoriamente ... no m e hagan decir que la mujer es mentirosa por ser mujer, sino que la femineidad se escurre y algo hay en ese sesgo.

Para emplear términos de lo líquido, esa dulzura que fluye, algo ante lo cual Freud estuvo a punto de perecer ahogado a causa del paseo nocturno de su novia, el mismo día en que intercambiaron los últimos votos, con un vago primo — ya no recuerdo bien, no volví a mirar la bibliografía, lo llamo un vago primo y es cualquier otra cosa, uno de esos pisaverdes de porvenir asegurado, como se dice, lo que significa que no tienen ninguno— con el cual descubrió poco después que ella había hecho una pequeña balada, y aquí, está el punto ciego: Freud quiere que ella le diga todo. Y bien, ella lo hizo, la *talking cure*, y en cuanto al *chimmey-weeping,* ¡deshollinaron bien!

Durante algún tiempo no se empacaron allí adentro; lo importante es estar juntos en la misma chimenea. El problema es éste: cuando se sale de ella — recordé la cuestión al final de un artículo tomado del Talmud—, cuando se sale juntos de una chimenea, ¿cuál de los dos irá a lavarse? Les aconsejo releer ese artículo, y no solamente ése sino también el que escribí sobre "La cosa freudiana". La "cosa freudiana" — podrán verla designada allí con cierto énfasis— es la Diana a quien señalo mostrando cómo sigue la caza. La "cosa freudiana" es lo que Freud "dejó caer" *(a laissé tomber)*, pero ella además es quien se lleva, con la forma de todos nosotros, la caza entera tras su muerte. Continuaremos lo próxima vez.



Clase 10

30 de Enero de 1963

La angustia — así se nos enseñó siempre— es un temor sin objeto. Canción donde podríamos decir que se ha enunciado otro discurso, canción que, por científica que sea, se parece a la del niño que con ella se calma. Pues así formulo yo la verdad que enuncio para ustedes: "ella no es sin objeto". Lo cual no equivale a decir que dicho objeto sea accesible por la misma vía que los demás. En el momento de formularla, señalé que habría aún otra manera de desembarazarse de la angustia, que consistiría en decir que un

discurso homólogo, semejante a cualquier otra parte del discurso científico, podría simbolizar ese objeto, ponernos con él en la relación del símbolo a la cual, en su propósito, volveremos.

La angustia sostiene esa relación de no ser sin objeto, a condición de expresar la reserva de que ello no implica decir ni poder decir, como para otro, de qué objeto se trata.

Dicho de otro modo, la angustia nos introduce —con el máximo acento de comunicabilidad— a la función de la falta, en la medida en que ella es radical para nuestro campo. Esa relación con la falta es fundamental en la constitución de toda lógica, y a tal punto que puede decirse que la historia de la lógica es la de sus éxitos en ocultarla, con lo cual se asemejaría a una suerte de vasto acto falido, si damos al término su sentido positivo.

De allí que siempre me vean volver a esas paradojas de la lógica destinadas a sugerirles los caminos, las puertas de entrada por donde se regula e impone a nosotros el determinado estilo con el que podríamos lograr ese acto falido: no faltar a la falta.

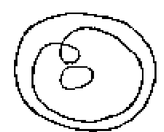
Por eso pensaba introducir una vez más mi discurso de hoy mediante algo que por cierto no es otra cosa que un apólogo; con él no podrán fundarse en ninguna analogía —para decirlo con propiedad— que les permita hallar el soporte de una situación de esa falta. Sin embargo, es útil para recubrir en cierto modo la dimensión de que de alguna manera todo discurso, todo discurso de la propia literatura analítica —y en los intervalos de aquél donde cada ocho días los atrapo— les hace encontrar forzosamente el camino trillado de algo que se cerraría en nuestra experiencia; cualquiera que fuese la abertura *(béance)* que ella pretendiera designar, esa falta encontraría allí algo que dicho discurso podría colmar.

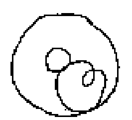
Veamos, pues, el primer apólogo que se me ha ocurrido. Habrá otros, y después de todo sólo deseo ir con rapidez. Les dije, en suma, que no hay falta, en un tiempo, en lo real; la falta no es alcanzable sino por medio de lo simbólico. A nivel de la biblioteca, puede decirse: aquí el volumen número tal falta en su lugar, lugar designado ya por la introducción, en lo real, de lo simbólico. Y la falta de que hablo, esa falta que el símbolo colma en cierto modo fácilmente, designa el lugar, designa la ausencia, presentifica lo que no esta allí. Pero observen: el volumen de que se trata —lo adquirí esta mañana y me inspiró este breve apólogo— lleva en su primera página la notación "los cuatro grabados, del número tal al número cual, faltan". Según la función de la doble negación, se estaría diciendo que, dado que el volumen falta en su lugar, la falta de los cuatro grabados queda levantada, que los grabados vuelven. Salta a la vista que no hay nada de eso.

Esto puede parecerles un poco tonto, pero les hará observar que aquí se encuentra todo el problema de la lógica, de la lógica transpuesta a los términos intuitivos del esquema euleriano, de la falta incluida. ¿Cuál es la posición de la familia en el género, del individuo en la especie? ¿qué es lo que constituye, en el interior de un círculo planificado, el agujero?

Si el año pasado les forcé a hacer tanta topología, fue para sugerirles que la función del agujero no es unívoca. Y así es preciso entender que por este camino del pensamiento al que bajo formas diversas llamamos metafórico — pero que siempre se remite a algo— nunca deja de introducirse esa planificación, esa implicación del plano que constituye de manera básica el soporte intuitivo de la superficie. Pero tal relación con la superficie es infinitamente más compleja; y al introducirles simplemente el anillo, el toro, pudieron observar que basta con elaborar esa superficie —en apariencia la más simple de imaginar— para ver diversificarse en ella, a condición de que la consideremos como es, como superficie, extrañamente, la función del agujero.

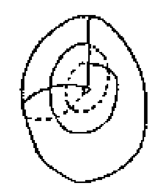
Les hago notar una vez más de que modo hay que entender esto; pues si se trata de saber cómo puede llenarse, como puede colmarse un agujero, veremos que no cualquier circulo dibujado sobre esa superficie del agujero puede — tal es el problema— estrecharse hasta no ser más que el límite evanescente, el punto, y desaparecer.





Hay ciertamente agujeros sobre los que podremos operar así, y basta que dibujemos nuestro círculo de la manera siguiente, o de esta otra, para ver que no pueden llegar a cero. Hay estructuras que no conllevan el llenado del agujero.

La esencia del *cross-cap*, como demostré el año pasado, consiste en que aparentemente si dibujamos cierto corte sobre su superficie, no tendremos en apariencia esa diversidad; si dibujamos el corte de esta manera, homóloga a nivel del *cross-cap* del corte que en el otro se repite así, o sea que participa de los otros dos tipos de círculo, los reúne en sí mismo (me refiero a los dos primeros que acabo de dibujar), al pasar dicho corte por el punto privilegiado sobre el que llamé la atención el año pasado, siempre tendrán algo que en apariencia podrá reducirse a la superficie mínima, pero no sin que sólo reste al final, cualquiera que sea la variedad del corte, algo que se simboliza no como una reducción concéntrica, sino irreductiblemente bajo esta forma o bajo esta otra, que son la misma, y que no es posible dejar de diferenciar de lo que antes llamé puntificación concéntrica



Con ello, el *cross-cap* fue para nosotros una diferente vía de aporte en lo relativo a la posibilidad de un tipo irreductible de falta. La falta es radical. Es radical para la constitución misma de la subjetividad, tal como ella se nos presenta en el camino de la experiencia analítica. Me gustaría enunciarlo con esta fórmula: "Desde el momento en que eso se sabe

(ça se saít), en que algo de lo Real llega al Saber, hay algo perdido; y el modo más certero de abordar ese algo perdido, es concebirlo como un pedazo del cuerpo".

Tal es la verdad que con esta forma opaca, masiva, nos da la experiencia analítica, y a la que ella introduce en su carácter irreductible en toda posible reflexión sobre toda forma concebible de nuestra condición. Hay que decir que este punto resulta lo bastante insostenible como para que intentemos contornearlo sin cesar, lo cual sin duda tiene dos caras, a saber: que en ese mismo esfuerzo hacemos más que trazar sus contornos, y que a medida que nos acercamos a dicho contorno tendemos a olvidarlo en función de la propia estructura que representa esa falta.

De aquí resulta otra verdad: podríamos decir que el hito decisivo de nuestra experiencia se basa en el hecho de que la relación con el Otro, en la medida en que el Otro es aquello donde se sitúa toda posibilidad de simbolización y el lugar del discurso, va a dar a un vicio de estructura, y que —éste es el paso más— nos es menester concebir que aquí alcanzamos lo que torna posible dicha relación con el Otro, es decir, que el punto de donde surge que hay significante es aquél que en un sentido no podría ser s ignificado.No otra cosa quiere decir lo que llamo punto "falta de significante".

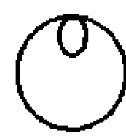
Recientemente, alguien que en verdad no me entiende mal en absoluto, me respondió, me interrogó si esto no equivale a decir que nos referimos a lo que en cierto modo es la materia imaginaria de todo significante, la forma de la palabra o del carácter chino, lo que hay de irreductible en el hecho de que todo significante ha de tener un soporte intuitivo, como los otros, como todo lo demás.

Y bien, precisamente no. Esa es la tentación que a ese fin se presenta. Para hacerlo sensible, me referiré a definiciones que ya les he dado y tienen que servir. Les dije: "Nada falta que no sea del orden simbólico. Pero la privación es algo que corresponde a lo real". Aquello de lo que hablamos es algo que corresponde a lo real. Cuando intento volver a presentificar para ustedes el punto decisivo que sin embargo siempre olvidamos, no sólo en nuestra teoría sino también en nuestra práctica de la experiencia analítica, aquello a cuyo alrededor gira mi discurso es una privación que se manifiesta tanto en la teoría como en le práctica, es una privación real y que, en tal carácter, puede ser reducida. ¿Basta designarla para suprimirla? Si queremos discernirla de manera científica, cosa perfectamente concebible, nos bastará con trabajar la literatura analítica, y de inmediato les daré un ejemplo, es decir, una muestra. Para comenzar —no se puede actuar de otro modo—, he tomado el primer número del *International Journal* que cayó en mis manos; les mostraré que la cuestión en juego aparece por doquier: así se hable de la ansiedad o del *acting-out.* O así se hable de R. —nadie como yo para servirse de letras—, de la respuesta total, *"The total response"* —título del artículo al que aludiré enseguida—, de la respuesta total del analista en la situación analítica, y que pertenece a alguien de quien hablé en el segundo año de mi seminario, Margaret Little. Aquí encontraremos bien centrado el problema, y podemos definirlo ¿dónde se sitúa la privación? ¿por dónde se desliza manifiestamente la autora a medida que pretende cercar estrechamente el problema que le plantea cierto tipo de paciente? No es esto, la reducción, la privación, la simbolización, su articulación lo que levantará la falta. Ante todo, debemos meternos muy bien esto en la cabeza, aunque sólo fuera para comprender lo que significa, bajo una cara, un modo de aparición de esa falta: les dije, la privación es algo que corresponde a lo real. Está claro que una mujer no tiene pene. Pero si no simbolizan al pene como el elemento esencial que se ha de tener o no, ella nada sabrá de esa privación. La falta le es simbólica.

La castración aparece en el transcurso del análisis en la medida en que la relación con el Otro, que además no esperó al análisis para constituirse, es fundamental. Les dije que la castración es simbólica, o sea que se vincula con cierto fenómeno de falta, y en el nivel de dicha simbolización, es decir, en la relación con el Otro, en la medida en que el sujeto tiene que constituirse en el discurso analítico. Una de las formas posibles de aparición de la falta es el $-\varphi$, el soporte originario que apenas es u na de las traducciones posibles de la falta original, del vicio de estructura inscripto en el ser en el mundo del sujeto con quien tenemos que vérnoslas. Y en tales condiciones es normal, concebible, preguntarse por qué, al llevar hasta cierto punto —y no más allá— la experiencia analítica, puede ser cuestionado el término que Freud nos da como último: complejo de castración en el hombre y penis—neid en la mujer. No es necesario que sea el último.

De allí que concebir la función de la falta en su estructura original sea un sendero de abordaje esencial para nuestra experiencia. Y habrá que volver muchas veces a ella para no faltarle.

Otra fábula: si el insecto que se pasea sobre la superficie de la banda de Moebius tiene le representación de lo que es una superficie, puede creer en todo instante que hay una cara que siempre está del revés de aquélla por la cual se pasea, una cara que n o ha explorado. El insecto puede creer en ese revés. Pero como ustedes saben, no lo hay. Sin saberlo, el insecto explora lo que no tiene dos caras, explora la única que existe; y sin embargo, en todo instante, hay un revés. Lo que le falta para advertir que ha pasado al revés es la piecita faltante, la que dibuja esta manera de cortar el *cross-cap*, y que un día materialicé, construí a fin de que llegara a las manos de ustedes. Es una manera de girar en cortocircuito alrededor del punto que, por el camino más corto, lo lleva al revés del punto en que se hallaba un instante antes.

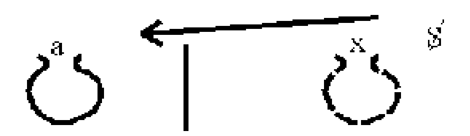


¿Será por describir la piecita faltante, el **a** en este caso, en forma paradigmática, que la cuestión queda resuelta? De ninguna manera, pues es el hecho de que esa pieza falta lo que constituye toda la realidad del mundo por el que se pasea el insecto. El pequeño ocho interior es completamente irreductible: es una falta a la que el símbolo no suple. No se trata por lo tanto de una ausencia que el símbolo puede remediar. Tampoco es una anulación ni una denegación; pues la anulación y la denegación, formas constituidas de esa relación que el símbolo permite introducir en lo real, a saber, la definición de la ausencia, son tentativas de deshacer lo que en el significante nos aparta del origen y de ese vicio de estructura. La anulación y la denegación son el intento de alcanzar su función de signo, en lo cual se esfuerza, se extenúa el obsesivo. Apuntan, pues, a ese punto de

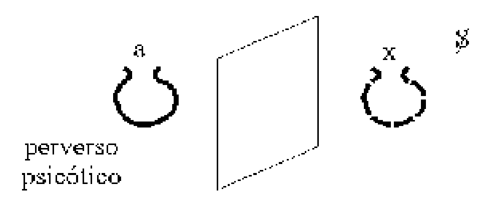
falta, pero no lo alcanzan por ello. Como lo indica Freud, no hacen más que duplicar la función del significante al aplicarse a sí mismas, y cuanto más digo que esto no está ahí, más lo está.

La mancha de sangre, intelectual o no, sea aquélla en la que se extenúa Lady Macbeth o lo que con el término "intelectual" designa Lautréamont, es imposible de borrar, porque la naturaleza del significante es precisamente la de esforzarse por borrar una h uellaCuanto más se busca borrar la huella, para reencontrarla, más insiste como significante.

De aquí resulta que, en lo relativo a la relación con aquello en que se manifiesta el a como causa del deseo, nos vemos frente a una problemática siempre ambigüa. En efecto, cuando se lo inscribe en nuestro esquema. que ha de ser permanentemente renovado, hay dos modos con los cuales puede aparecer pequeño a en la relación con el Otro.



Si podemos reunirlos, es precisamente por la función de la angustia, en cuanto ésta, o el hecho de que se produzca, es su señal y que no hay otro modo de interpretar lo que acerca de la angustia se nos dice en la literatura analítica..



Observen cuán extraño es acercar dos caras del discurso analítico: por una parte, que la angustia es la defensa capital, la más radical, y que aquí resulta menester que a su respecto el discurso se divida en dos referencias: una a lo Real, en la medida en que la angustia es la respuesta al peligro más original, al insuperable *Hilflosigkeit*, al desamparo absoluto de la entrada en el mundo, y que 2), por otra parte, —ella podrá después ser retomada por el yo como señal de peligros infinitamente más leves, peligros a los que Jones —quien en este punto da pruebas de un tacto y una mesura que a menudo faltan en el énfasis del discurso analítico sobre las llamadas amenazas del *Id,* del *Ça*, del *Es* — simplemente denomina *"burieddesire"*, deseo enterrado. Como Jones observa, después de todo el retorno de un deseo enterrado es peligroso hasta ese punto, y justifica la movilización de una señal tan capital como esa señal última que sería la angustia, si para explicarla nos vemos forzados a recurrir al peligro vital más absoluto.

La misma paradoja reaparece un poco más adelante. Ya que no hay discurso analítico que, tras haber hecho de la angustia el cuerpo último de toda defensa, no nos hable de defensa contra la angustia. Entonces, será contra ese instrumento tan útil para advertirnos el peligro que tendríamos que defendernos; y con esto se intenta explicar toda clase de reacciónes, de construcciónes, de formaciones, en el campo psicopatológico.

¿No habrá aquí una paradoja que exige formular las cosas de otra manera?, es decir, que la defensa no es contra la angustia sino contra aquello de lo que la angustia es señal, y que no se trata de defensa contra la angustia sino de esa cierta falta, con la salvedad de que sabemos que de esa falta hay estructuras diferentes y definibles como tales, que la falta del borde simple, la relación con la imagen narcisista, no es la misma que la del borde duplicado de que les hablo, y que se vincula con el corte que más lejos se (...), el que concierne al **a** como tal, en la medida en que aparece, se manifiesta, que con él podemos, debemos vérnoslas en cierto nivel del manejo de la transferencia.

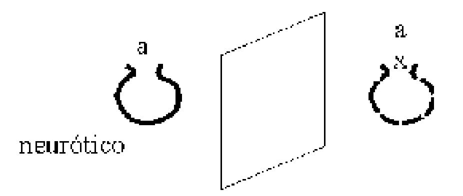
Estimo que aquí se hará manifiesto, mejor que en otra parte, que la falta de manejo no es el manejo de la falta, y que aquello en lo que conviene reparar es lo que encuentran cada vez que un discurso se extrema lo suficiente sobre la relación que tenemos como Otro con aquél a quien tenemos en análisis, cada una de esas veces se plantea la pregunta de lo que debe ser nuestra relación con ese **a**.

Resulta manifiesta la abertura *(béance)* del permanente, profundo cuestionamiento que en sí mismo sería la experiencia analítica, y que siempre remite al sujeto a ese algo que es otra cosa con relación a lo que nos manifiesta, de la naturaleza que sea. La transferencia no sería, como no hace mucho me decía una paciente "Si estuviese segura de que fuera únicamente transferencia". La función del *"ne ... que"*: "No es más que transferencia" *("Ce n'est que du transfert")*, con respecto a "No tiene más que hacer esto" *("Il n'a qu'à faire ainsi")*, esa forma del verbo que se conjuga, pero no, como ustedes creen, la que hace decir "No tiene nada que hacer" (*"Il n'a que faire"),* que vemos surgir espontáneamente en un discurso espontáneo.

Esta es la otra cara de lo que se nos explica como algo que parecería ser la carga, el fardo del héroe analista: tener que interiorizar ese a, tomarlo en sí, objeto bueno o malo, pero como objeto interno, y de aquí nacería toda la creatividad por donde el analista debe restaurar el acceso del sujeto al mundo.

Las dos cosas son ciertas aunque no estén juntas. Precisamente por eso se las confunde, y al confundirlas, nada claro se dice sobre lo que concierne al manejo de esta relación transferencia! la que gira en torno al **a**. Pero esto explica de manera suficiente mi observación de que lo que distingue la posición del sujeto con relación a a, y la propia constitución como tal de su deseo, es que, pera decirlo sumariamente, se trate del perverso o del psicótico, la relación del fantasma *$*(a se instituye así (esquem a de página 58), y que aquí para manejar la relación transferencial tenemos que tomar en nosotros, en efecto, a la manera de un cuerpo extraño, una incorporación de la que somos el paciente.

El a de que se trata, o sea el objeto, es absolutamente extraño al sujeto que nos habla, en la medida en que es la causa de su falta. En el caso de la neurosis la posición es diferente, en cuanto —como ya les dije— aparece algo que distingue la función del fantasma en el neurótico.



En X aparece algo de su fantasma que es un a, y que sólo lo parece. Y que sólo lo parece porque ese pequeño **a** no es especularizable y no podría aparecer aquí, por así, decir, en persona, sino solamente un sustituto. Y solamente aquí se aplica lo que hay de profundo enjuiciamiento de toda autenticidad en el análisis clásico de la transferencia.

Pero esto no equivale a decir que aquí esté la causa de la transferencia, y nos hallamos con ese pequeño **a** que, por su parte, no está sobre la escena, pero que en todo instante no pide más que subir a ella para introducir en ella su discurso, siquiera fuese para arrojar en esa escena, en aquel que sigue manteniéndose sobre ella, el lío, el desorden de decir "Basta de tragedia" como así también "Basta de comedia"' aunque eso sea un poco mejor. No hay drama ¿Por qué. como se dice, Ayax se pone las barbas en remojo, cuando después de todo no hizo más que exterminar ovejas? Esto es mucho mejor, a pesar de todo es menos grave que si hubiera exterminado a todos los griegos; ya que no exterminó a todos los griegos, menos deshonra para él; y si se libra a tan ridícula manifestación, todo el mundo sabe que es porque Minerva lo hechizó.

La comedia es menos fácil de exorcizar. Como todos sabemos, es más alegre, y aunque se la exorcice, lo que ocurre sobre la escena bien puede continuar. Se recomienza con la canción del macho cabrío, con la verdadera historia de que se trata desde el principio, con el origen del deseo. Y ello explica, por otra parte, que la tragedia lleve en si misma, en su de nominación, en su nombre, en su designación, esa referencia al macho cabrío y al sátiro, cuyo lugar, además, siempre estaba reservado al final de una trilogía.

El macho cabrío que brinca sobre la escena es el *acting-out*. Y el *acting-out* de que hablo, o sea el movimiento inverso de aquél al que aspira el teatro moderno, a saber, que los actores bajen a la sala, es que los espectadores suban a la escena y digan en ella lo que tienen que decir.

Y he aquí por qué, alguien como Margaret Little, a quien tomé entre otros —verdaderamente como si uno se vendara los ojos y colocara un cuchillo a través de las páginas para hacer adivinación—, en su artículo *"La réponse totale de l'analyste aux besoinsde son patient"* (La respuesta total del analista a las necesidades de su paciente), de Mayo - Agosto de 1957, parte III-IV del volumen 38 del *International Journal Of Psychoanalysis,* prosigue el discurso en el que ya me había detenido en un momento de mi seminario en que ese artículo aún no había aparecido. Quienes allí estuvieron recuerdan mis señalamientos a propósito de cierto angustiado discurso en ella, angustiado y tratando a la vez de dominarlo con respecto a la contratransferencia. Sin duda, los nombrados recuerdan que no me detuve en la primera apariencia del problema, o sea, en los efectos de una interpretación inexacta: cierto día, un analista le dice a un paciente que acababa de hacer una audición radial, audición cuyo tema interesa al propio analista —podemos ver aproximadamente en qué medio pudo ocurrir esto—: "Habló usted muy bien ayer, pero hoy veo que está deprimido; seguramente es el temor de haberme herido al haber invadido mi terreno". Hicieron falta dos años para que el sujeto se percatara, a propósito de un nuevo aniversario, de que lo que había ocasionado su tristeza se hallaba enlazado a la sensación de que al haber hecho ese programa había reavivado el sentimiento de duelo por la muy reciente muerte de su madre, quien, dice, no podía asistir así al éxito que representaba para su hijo el verse promovido a una momentánea posición de"estrella".

Se trataba de un paciente que Margaret Little recibió de ese analista, y la impresionó el hecho de que éste efectivamente se había limitado en su interpretación e interpretar lo que ocurría en su propio inconsciente, el del analista: a saber que, en efecto, se hallaba muy apesadumbrado por el éxito de su paciente.

Sin embargo, el problema está en otra parte: no basta hablar de duelo y ver incluso la repetición del duelo donde entonces estaba el sujeto, el duelo que dos años más tarde haría de su analista, sino que hay que advertir qué está en juego en le propia función del duelo, y al mismo tiempo llevar un poco más adelante lo que nos dice Freud acerca de este como identificación con el objeto perdido. No es ésta una definición suficiente del duelo. No estamos de duelo sino por alguien de quien podemos decirnos "Yo era su falta". Estamos de duelo por personas a quienes hemos tratado bien o mal y frente a las cuales no sabíamos que cumplíamos ese función de estar en el lugar de su falta.

Lo que damos en el amor es, esencialmente, lo que no tenemos y, cuando lo que no tenemos vuelve a nosotros, hay por cierto regresión y al mismo tiempo revelación de en qué cosa hemos faltado a la persona para representar su falta.

Pero aquí, a causa del carácter irreductible del desconocimiento relativo a la falta, dicho desconocimiento sencillamente se invierte, es decir que a la función que teníamos, la de ser su falta, creemos poder traducirla ahora en qué le hemos faltado, cuandojustamente por esto era valiosos a indispensables pare él.

Si es posible, y si quieren meterse a fondo en el artículo de Margaret Little, les pediré que reparen en esto y en algunos otros puntos de referencia; es una fase ulterior de reflexión y por cierto considerablemente profundizada, si no mejorada. Pues mejorada, no lo está. La problemática definición de la contratransferencia no se halla de ningún modo propuesta, y diría hasta cierto punto que podemos agradecérselo; si la hubiera propuesto, habría sido matemáticamente en el error. La autora no quiere sino considerar la respuesta total del analista, es decir, tanto el hecho de que esté ahí como analista, como que hay cosas que lo han promovido a él, analista, y que pueden escapar de su propio inconsciente, y así también el hecho de que, como todo ser vivo, ella experimenta sentimientos durante el análisis y que, por último —no lo dice así, pero de eso se trata— al ser el Otro, ella está en la posición que mencioné la vez pasada, o sea desde el principio una posición de entera responsabilidad.

Es por lo tanto con esta clase, este "inmenso total", como allá dice, de su posición de analista, que ella pretende responder ante nosotros y hacerlo honestamente, sobre lo que concibe como la respuesta del analista. De ello resulta que hasta llegará a tomar las posiciones más contrarias —lo que no implica que sean falsas— a las formulaciones clásicas. Es decir que, lejos de permanecer fuera del juego, es preciso que el analista se suponga ccomprometido en él, en principio, hasta la empuñadura; que llegado el caso se considere como responsable y en todo caso no se niegue jamás a testimoniar ante una corte de justicia, si por ejemplo es llamado a responder sobre lo que ocurre en el análisis.

No digo que sea esta una actitud insostenible, digo que evocarla, colocar en el interior de esta perspectiva la función del analista es algo que seguramente les parecerá de una originalidad causante de problemas, que los sentimientos —me refiero a todos los sentimientos del analista— en alguna ocasión pueden ser intimados a justificarse, no sólo ante el propio tribunal del analista —lo que cualquiera admitirá— sino incluso ante el sujeto, y que el peso de todos los sentimientos que puede experimentar el analista con respecto a tal o cual sujeto embarcado con él en la empresa analítica, pueden llegar a ser no sólo invocados sino promovidos para algo que no será una interpretación sino una confesión, entrando por allí en un camino del que sabemos que la primera introducción en el análisis por Ferenczi fue objeto de las más extremadas reservas por parte de los analistas clásicos.

Nuestra autora divide en tres partes a los pacientes con los que tiene que vérselas. Como parece admitir encargarse del más amplio abanico de casos, tenemos, por una parte, las psicosis, donde le es preciso admitir — aunque sólo sea algunas veces— la necesaria hospitalización —es necesario que se descargue de una parte de sus responsabilidades sobre otros soportes—; las neurosis, de las cuales nos dice que cuando también en las neurosis nos descargamos de responsabilidad, la mayor parte espera ponerla sobre los hombros del sujeto —prueba de notable lucidez—; pero entre las dos clases, hay sujetos a los que define como una tercera, neurosis de carácter o personalidad reactiva —como se quiera—, lo que Alexander define como *"neurotic character",* en resumen, todo aquello a cuyo alrededor se elaboran tan problemáticas imitaciones o clasificaciones cuando en realidad no se trata de una especie de sujeto sino de una zona de relación, aquélla que yo defino como *acting-out.* Y de esto se trata, en efecto, en el caso que va a desarrollarnos. Es el caso de un sujeto que llegó a ella porque comete actos clasificados en el cuadro de la cleptomanía; por otra parte, durante un año no hace la menor alusión a los robos, y desarrolla todo un extenso momento del análisis bajo el fuego directo y ensañado de nuestra analista; interpretaciones actuales de transferencia, de las más repetidas, en el sentido, actualmente considerado en la vía generalmente adoptada, como aquello que a partir de cierto momento debe ser aplacado, enjugado, sin detención a lo largo de todo el análisis.

Ninguna de las interpretaciones, por sutil y variada que sea su elaboración por la analista, roza siquiera por un instante la defensa de su sujeto.

Si alguien —terminaré con esto— quisiera hacerme el favor, en una fecha que vamos a determinar, de entrar en la exposición detallada de este caso, de hacer lo que yo no puedo hacer ante ustedes porque es demasiado largo y tengo otras cosas que decirles, verán manifestarse en todos sus detalles la pertinencia de las observaciones que les estoy formulando.

El análisis —nos dice— recién comienza a moverse el día en que su paciente llega con el rostro tumefacto por los llantos y llantos que vierte a causa de la pérdida, de la muerte —en un país que había dejado hacía tiempo con sus padres, la Alemania de entonces, la Alemania nazi— de una persona que no se distinguía de otro modo, entre quienes habían velado sobre su infancia, que por ser una amiga de sus padres y, sin duda, una amiga con la que ella tenía relaciones muy distintas de las relaciones con sus padres; es un hecho que nunca había llevado un luto parecido por nadie.

¿Cuál es la reacción de nuestra analista ante esta reacción desenfrenada, sorprendente? Seguramente, la de interpretar como se lo hace siempre. Pero aquí, además, las varía, y veremos cuál funciona. La interpretación clásica es la de que ese duelo es una necesidad de retorsión contra el objeto, la de que ese duelo quizás se ha dirigido a ella, la analista, la de que es una manera de hacerle llegar a ella, la analista, y a través de la pantalla de la persona por quien lleva luto, todos los reproches que tiene para hacerle. Nada funciona.

Un muy pequeño algo comienza a desencadenarse cuando la analista, literalmente —ya lo verán, es muy visible en el texto— confiesa ante el sujeto que no comprende nada, y que verla así le causa pena, a ella, la analista. Y de inmediato se pone a deducir que esto es lo positivo, lo real, lo vivo de un sentimiento que dio su movimiento al análisis. El texto todo lo atestigua de manera suficiente: el sujeto elegido, el estilo y el orden de su desarrollo, para que podamos decir de qué se trata; de algo que por cierto alcanza al sujeto, le permite transferir, hablando con propiedad, a su relación con la analista la reacción de que se trataba en ese duelo, a saber, la aparición de esto: que había una persona para la cual ella podía ser una falta. La intervención de la analista le pone de manifiesto —en la analista— eso que se llama angustia. Es en función de hallarnos en el límite de algo que designa en el análisis el lugar de la falta, que esa inserción, ese injerto, por así decir esa acodadura, que permite a un sujeto del que es definida toda la relación con sus padres, —lo verán en la observación— que no pudo captarse bajo ninguna relación, ese sujeto femenino, como una falta, se encuentra aquí abriéndose.

No es como sentimiento positivo que la interpretación —si así puede llamársela, ya que se nos lo describe en la observación: el sujeto abre los brazos y se afloja— en este lugar, que esta "interpretación", si así quiere llamársela, surtió efecto. Sino como introducción por un camino involuntario de algo que es lo que se halla en cuestión, y que siempre ha de estarlo, en el punto que sea, aunque fuese su término, en el análisis, es decir, función del corte. Y lo que nos permitirá localizarlo, designarlo, es que los hitos decisivos, los decisivos del análisis, son dos momentos el momento en que la analista, armada de coraje y en nombre de la ideología de la vida, de lo real, de todo lo que ustedes quieran, hace sin embargo la intervención más singular, que habrá que situar como decisiva con relación a esa perspectiva que llamaré sentimental: un buen día en que el sujeto le repite todas sus historias de diferencias de dinero —si no recuerdo mal con la madre, vuelve sobre esto sin descanso— la analista le dice: "¡Escuche, terminemos con eso, porque literalmente no puedo oírla más, usted me duerme!"

La segunda vez —y no les traigo esto como modelo de técnica, les pido que sigan los problemas que se le plantean a una analista manifiestamente tan experimentada como

ardiente de autenticidad— la segunda vez se trata de ligeras modificaciones que se han hecho en lo de la analista, en lo que ella llamé la decoración de su consultorio —y si creemos en lo que es la decoración media entre nuestros colegas, debe ser bonito—, y a nuestra Margaret Little ya le dieron la lata todo el día los pacientes con sus observaciones: "Está bien, está mal, ese marrón es repugnante, ese verde es admirable ..." Y he aquí a nuestra paciente que se presenta hacia el fin de la jornada y vuelve a la carga en términos, digamos, un poquitito más agresivos que los otros. Entonces, la analista le dice textualmente: "Oiga, me importa un bledo lo que usted pueda pensar de esto".

Como la primera vez, la paciente queda —debo decirlo— profundamente choqueada, patitiesa. Después de lo cual sale de su silencio con gritos de entusiasmo" ¡Todo lo que hizo usted aquí es formidable!". Les paso los progresos de este análisis. Aquí simplemente quisiera designar, a propósito de un caso favorable y, si ustedes quieren, escogido en una parte del campo particularmente favorable a esta problemática, lo que es decisivo en ese factor de progreso que consiste en introducir esencialmente la función del corte. En la medida en que en su primera interpretación le dijo esto: "Usted me hace el efecto de un somnífero, usted me duerme"' y que en el otro caso la puso literalmente en su sitio: "Piense lo que quiera de mi decoración, de mi consultorio, me importa un pito!", en la relación transferencial aquí considerada algo decisivo fue movilizado.

Esto nos permite indicar qué ocurre en este sujeto. Uno de sus problemas es que nunca había podido experimentar el menor sentimiento de duelo con respecto a un padre al que admiraba. Pero las anécdotas que se nos relatarán nos muestran que si algo resaltaba en sus relaciones con su padre, era que en ningún caso y de ninguna manera podía tratarse, a su respecto, de representar algo que pudiera faltarle a su padre bajo el ángulo que fuese.

Hay un breve paseo con él y una escena muy significativa a propósito de un palito de madera bien simbólico del pene, ya que el padre —la misma enferma lo señala y de manera, según parece, bastante inocente— le arroja esa varilla al agua de la manera menos comentada. No estamos en los domingos de Ville d'Avray en esta historia.

En cuanto a la madre —que tiene que ver de la manera más cercana con el determinismo de los robos— seguramente nunca pudo hacer de esa hija otra cosa que una suerte de prolongación de sí misma, de mueble, instrumento de amenaza y llegado el caso, de chantaje, pero en ningún caso algo que con relación a su propio deseo, al deseo del sujeto, hubiera podido tener una relación causal.

Para designar esto, o sea que su deseo —ella no sabe cuál, desde luego— podría ser tomado en consideración, cada vez que la madre se acerca, cada vez que entra en el campo de inducción donde puede surtir algún efecto, el sujeto se libra con toda regularidad a un robo, un robo que, como todos los robos de cleptómano, no tiene sino una significación de interés particular, y quiere decir, simplemente: "Yo le muestro un objeto que quité, por la fuerza o la astucia, y que quiere decir que en alguna parte hay otro objeto, el mío, el a, que merecería ser considerado, que merecería que lo dejen aislarse por un instante". Esa función del aislamiento, del ser—solo tiene la relación más estrecha, es en cierto modo el polo correlativo de esa función de la angustia, y lo verán después. "La vida —nos dice en alguna parte alguien que no es analista, Etienne Gilson— la existencia es un poder ininterrumpido de activas separaciones".

Pienso que después del discurso de hoy no confundirán esta observación con la que habitualmente se realiza acerca de las frustraciones. Se trata de otra cosa. Se trata de la frontera, del límite donde se instaura el lugar de la falta.

Nuestro discurso proseguirá con una reflexión continua, quiero decir variada, con las formas diversas, metonímicas, donde aparecen en la clínica los puntos focales de esa falta. Pero no podemos dejar de tratarlo sin descanso con el cuestionamiento de lo que podemos llamar los fines del análisis. Las posiciones tomadas al respecto son tan instructivas, enseñan tanto que, en el punto en que nos hallamos y fuera de ese artículo sobre el cual sería conveniente volver para seguirlo en sus detalles, lean otro artículo de un tal Szasz sobre los fines del tratamiento analítico. Se intitula *"On the series of psychanalytic treatment"* (sic), y en él verán sostenerse esto: que los fines del análisis están dados en su regla, y que su regla, y al mismo tiempo sus fines sólo pueden definirse promoviendo como meta última del análisis, de todo análisis, didáctico o no, la iniciación del paciente desde un punto de vista científico —así se expresa el autor— en lo relativo a sus propios movimientos.

¿Es esto una definición? No digo que podamos aceptarla o rechazarla, sería una posición extrema, una posición por cierto muy singular y especializada. No digo: ¿es ésta una definición que podarnos aceptar? Digo: ¿qué puede enseñarnos esta definición? Ya oyeron bastante para saber que seguramente, si hay algo que puse muchas veces en tela de juicio, es precisamente la relación del punto de vista científico, en cuanto su mira consiste siempre en considerar a la falta como colmable, en todo caso con la problemática de una experiencia, incluyendo la de tener en cuenta la falta como tal.

Pero también es cierto que es útil reparar en ese punto de vista, sobre todo si se lo pone en relación, si se lo vincula con un artículo de otro analista, un artículo más antiguo, de Barbara Low, relativo a lo que ella llama los *"Entschedigunoen"*, las compensaciones de la posición del analista. Verán producirse allí una referencia completamente opuesta, no a la del científico sino a la del artista, y que en el análisis también se halla en juego algo totalmente comparable —nos dice— (y no es por cierto una analista menos notable por la firmeza de sus concepciones) a la sublimación que preside la creación artística.

Tenemos, pues, esos tres textos —el tercero está en el *"InternationalZeitschrift"* del año 20, en fin, del vigésimo año del *International Zeitschrift for Psychoanalyse*, en alemán; pese a ser casi inhallable, lo pongo a disposición de quien quiera tomarlo a su cargo—. Propongo que el 20 de Febrero, día posible aunque no seguro de mi regreso —pues ahora me ausentaré—, dos o tres personas, dos personas que están aquí y a quienes recién interrogué, se repartan entre sí los papeles como les parezca, una el de exponer, otra el de criticar o comentar, o por el contrario de manera alternada —como el coro—, las dos partes que constituirán esas dos exposiciones. ¿Podrían comprometerse a no dejar vacía esta tribuna por demasiado tiempo y a seguir en mi lugar si no estoy aquí, o conmigo en la asistencia si vuelvo, el problema de ocuparse exactamente de los tres artículos de los que acabo de hablar?

Creo haber obtenido —se trata, respectivamente, de Granoff y de Perrier— su

consentimiento. Cito entonces a ustedes para oírlos el 20 de Febrero, es decir, exactamente dentro de tres semanas.





20 de Febrero de 1963

GRANOFF:

Nos hemos preguntado sobre el método que íbamos a utilizar para hablarles de estas cosas, más aún cuando tuvimos que enfrentar una dificultad práctica, la de cómo cortar, cómo separar la cuestión en varios artículos o en varios breves ítems. Finalmente no nos decidimos por ningún plan, es decir que como nuestro conocimiento de esos artículos es relativamente desparejo, pues además estuvimos escasos de material bibliográfico, nos dijimos que lo único que realmente podíamos hacer era hablar de ellos entre nosotros, tomándolos a ustedes de algún modo como testigos.

En cuanto al modo de hacerlo, es decir, por dónde encarарlos, por dónde abordarlos, dado el hecho de que fue Lacan quien nos pidió que lo hiciéramos y que nos lo pidió con cierto espíritu, pues en dichos artículos debíamos apreciar qué era, como se dice en inglés, *relevant* o *irrelevant* para lo que nos estaba enseñando en ese momento, este nos pareció finalmente el camino más lógico; es decir que en la medida en que de lo que Lacán nos habla es del análisis tal como él lo concibe, resulta evidente que prácticamente todos los artículos que pueden hallarse en la bibliografia, por poco que estén bien elegidos, son pertinentes a los problemas de que Lacan trata.

Algunos de ellos contienen seguramente más elementos que alertaron su sensibilidad y que aparecen como si hubiera alertado la sensibilidad de tal o cual autor, como por ejemplo Margaret Little. Cuando consideramos que tal artículo es bueno y tal otro no tan bueno, lo hacemos, por supuesto, fuera de sus cualidades evidentes, de sus cualidades literarias y de su valor propedéutico, y además por el hecho de que en él aparecen precisamente los elementos sobre los cuales nuestra sensibilidad resulta más alertada, y más alertada por la forma.

En este caso nos hallamos con artículos que, en base a este criterio, son excelentes, vale decir que son excelentes por su inserción en las formulaciones que actualmente dominan en este seminario.

Considerando lo que en este momento se halla en curso, o sea *grossomodo* las diversas concepciones que hemos podido formarnos, que podemos formarnos o que todavía nos formamos del análisis, es evidente que como tales concepciones son concepciones de analistas, en el fondo estarán expuestas con particular vivacidad en la literatura, por cierto restringida, que trata acerca de la contratransferencia.

Hay aquí, evidentemente, una dificultad, porque con respecto a la contratransferencia en el fondo puede decirse que las cosas todavía no están maduras, y por diversas razones uno se sentiría poco inclinado a ellas. Sin embargo, cualquiera que sea la acrobacia que se realice para evitar presentar las cosas bajo la rúbrica de la contratransferencia, me percaté

de que finalmente era casi inevitable tomarla como la tomaron los propios autores, es decir, bajo ese mismo título.

Por consiguiente, en materia de contratransferencia, último momento de las opiniones sobre el análisis, puede considerarse que en el curso de la historia del movimiento analítico nos las vemos con algo que puede representarse como un campo recorrido por un compás desplegado sobre 180°; y si a las posiciones iniciales, a las que no llamaría posiciones freudianas porque a aquéllas las exploré relativamente mal, pero en fin, al menos si a las posiciones iniciales cronológicamente hablando se las considera como muy bien representadas en el artículo de Bárbara Low, puede decirse que en el otro extremo de este abanico encontramos una tentativa como la de Thomas Szasz, que ofrece la particularidad de ser, dentro de las tentativas contemporáneas, por lo menos una de las más interesantes por su rigor, por las cualidades de su exposición, por la búsqueda y severidad del autor frente al criterio que utiliza, lo que hace que haya culminado en esa suerte de flor finalmente monstruosa pero de la que se tiene la sensación de que en el fondo muy poco le habría faltado para que, a cambio de monstruosa, no fuera algo enteramente distinto.

Como resulta evidente, es extremadamente limitado el tiempo de que disponemos para recorrer ese abanico. Tomaremos pues, siguiendo el orden cronológico, el artículo de Bárbara Low, artículo que presentó en el Congreso de Lucerna, si no me equivoco, o en el de Zurich, el séptimo, y que fue reeditado en el *International Journal* de 1935. Hemos observado al pasar que entre el texto alemán del *Zeiterschrift* y el texto inglés hay algunas pequeñas divergencias, pero esta vez creo que debemos hacer abstracción de nuestra habitual parcialidad, ya que la autora es de lengua inglesa y en esta ocasión no tenemos razones para privilegiar el texto alemán.

Vemos que la posición de Low apunta, *grossomodo*, a asimilar el ejercicio del análisis al de un arte. *Grosso modo* y con toda precisión, ésta es la posición que ella expresa. Porque, según dice, el analista se encuentra en una posición particularmente difícil de sostener si no permite que en la misma se introduzcan satisfacciónes o, para ser más exactos, lo que ella llama "compensaciones psicológicas", en alemán *Entschädigung*, algo que, hablando con propiedad, es del orden del resarcimiento.

Tales resarcimientos, que evidentemente introducen la idea del daño al que el analista le es imposible no dar participación, son inducidos por tres privaciones esenciales. La primera se refiere a la inhibición del placer narcisístico, sobre todo en los niveles pregenitales; y aquí es imprescindible apuntar que la autora escribe en una época en que las cuestiones de la llamada "pregenitalidad" aún tenían un desarrollo menos extremado del que alcanzaron después.

A continuación, y éste es un punto muy importante, casi central en el fondo para ella, la inhibición de la certeza dogmática en la esfera intelectual; y en tercer lugar, lo más importante en el plano de lo que es difícil de soportar, penosas modificaciones a nivel del superyó del analista.

¿Dónde tiene lugar este drama? ¿Dónde se juega? Y bien, evidentemente, aquí puede decirse que el esfuerzo de la generación del analista nos (...). Al mismo tiempo, puede advertirse igualmente la simpatía que Lacan puede sentir con respecto a este artículo: para Bárbara Low todo esto se juega en el fondo sobre una segunda escena; es bastante probable al menos que, en el nivel en que ella presenta la cosa, el fantasma último de Bárbara Low en cuanto a la situación analítica no pase lejos de un fantasma plano. Y como segunda escena, es con evidencia a la segunda escena, es decir, la escena sobre la escena de Hamlet, que ella se refiere.

¿Cuál debe ser según Low la posición del analista? La autora nos trae una breve cita de Milton, de *"El paraíso perdido"*, que atiende a la tranquilidad que ella recomendaría al analista, para llegar a los consejos dados por Hamlet a la *troupe* de actores que viene a actuar. Su manera de citar a Hamlet es muy curiosa; desdichadamente, no tengo la edición francesa de esta obra, lo que hace que no sepa cuál es la traducción habitual; pero veamos lo que ella cita: "No sean demasiado *tame*"; a decir verdad, no sé cómo podría traducirse esto: "no sean demasiado tímidos". En el fondo, *tame* es la domesticación

(Alguien en la sala: "timoratos"). Timoratos: "No sean demasiado timoratos. En el torrente — en la tempestad, podría yo decir— del torbellino de las pasiones, deben adquirir y obtener una templanza."

En la línea siguiente, la autora procede a una especie de inversión, porque "*Be not too tame"* es lo que aparece en el parágrafo que sigue, el que ella cita primero. Esto ofrece interés, un interés accesorio pero sin embargo bastante curioso, porque —y aquí encontramos algo que hallaremos Íntegramente desarrollado en una autora de quien les hablaré en último lugar, Lucy Tower, autora contemporánea, una mujer, igualmente— cuando en el primer parágrafo, o sea antes de decir "No sean demasiado timoratos", Hamlet habla del torbellino de las pasiones, ¿para qué lo hace? Para decir que el actor no deberá exagerar y que, en particular, no deberá superar a Termanant. ¿Quién es este personaje?. A decir verdad, no lo sé con precisión Todo lo que sé es que se trata de una divinidad a la que se hacía intervenir en esas suertes de comedias, de juegos de la pasión, que comenzaron por las iglesias en el exterior y acabaron por suministrar a la Edad Media compañías de actores profesionales ambulantes. Este personaje aparece en los *"ChesterwoodsonPlays"* y en los *"Country Plays"*. Ahora bien, ¿qué papel juega?. En los *"ChesterwoodsonPlays"* habla de sí mismo diciendo que es aquél a quien el sol no se atreve a alumbrar. Y en los *"Country Plays"* se presenta como amo de todo hombre. De modo tal que aquí Hamlet demanda a sus actores que no superen en el simulacro a un personaje que se presenta como investido de una omnipotencia. En definitiva, se trate de una omnipotencia o de un personaje que no contiene ninguna clase de laguna, esto nos remite a algo que es del orden de la preocupación por el todo, en fin, por cierta totalidad, y que llega a su apogeo en un artículo reciente, del cual les hablaré justamente bajo el título de "cien por cien" que veremos utilizado tanto por Margaret Little como por Lucy Tower. Con toda evidencia, en Margaret Little hay (...) donde en este caso sólo es cuestión del cien por cien de responsabilidad.

¿Como termina Bárbara Low lo que tiene que decir?. Y bien, asimilando el ejercicio analítico a una actividad artística. ¿Por qué? Porque ella es una creadora. De paso, nos da mil signos de su gusto por lo que no es pedante. Habla de la relación de Freud con su obra y la describe como una actitud alegre que comunica su alegría al lector; también cita a los autores que para ella son de idéntica vena, Evidentemente, no se trata de cualquier autor,

sino básicamente de Ferenczi; y creo que gustosamente convendremos con ella en decir que tal es la manera como sentiríamos también nosotros las cosas. Por lo demás, ella misma escribe en un inglés espléndido, y cuando trae un ejemplo clínico es bien notable que la paciente citada es también, según dice, "una autora de ciertacalidad".

Entonces, actividad creadora. ¿Qué es lo que hace posible esta actividad creadora? Es que en el fondo, si entre las cosas que en la actividad analítica se satisfacen está el mirar —lo que por supuesto es adecuado para ocasionarle toda clase de dificultades, esencialmente en el plano de la inhibición de nuestra certeza dogmática—, hay, dice ella, un medio para transformar los embarazos de mirar, es decir, en lugar de mirar nuestra posición, "vivir de", en inglés *"living from"*; en alemán, las palabras inglesas se conservan en itálica y entre paréntesis.

Por lo tanto, ese *"living from"*, que es una de las diversas formas de nuestra participación en los beneficios, es a decir verdad el resorte mismo del valor creador de nuestra actividad como actividad artística; y en este punto la autora coincidirá con uno de los artículos de Szasz, uno de los artículos de 1956, el que hacía alusión a las satisfacciónes que se experimentan en el ejercicio de profesiones liberales, y particularmente en el análisis. Bárbara Low destaca que en nuestro contexto cultural —salvo en las actividades artísticas, esencialmente en el *entertainment*, es decir, el espectáculo— no ocurre que se experimenten satisfacciónes, en el primer sentido del término, en el ejercicio mismo de la actividad en cuestión.

Y, de una manera que en ese lugar puede parecer inesperada, esto la lleva a brindar una imagen gráfica del modo en que ella concibe esa satisfacción y ese "vivir de". El ejemplo, o más bien la ilustración que propone es "tomar una comida". Esto resulta muy llamativo, pues lo encontraremos en otro artículo publicado veinte años más tarde. Tomar una comida o, en otras palabras —dice— si comer al lado de alguien la propia comida es una cosa, comer en común con alguien es otra. Para ella, en este nivel el resultado es una suerte de fraternidad mística que deriva de la comida tomada en común.

Tal fraternidad de la buena comida, *brotherhood,* reaparece veinte años más tarde en un artículo del que no sé si será oportuno hablar ahora; pero en todo caso, ya que se me ocurre el ejemplo clínico, se trata del artículo de Lucy Tower aparecido en el *Journal* de la Asociación psicoanalítica americana bajo el título de *"Contratransferencia"*, en el número de Abril de 1956. Si el tiempo lo permite, diré algunas palabras sobre este artículo. Lo cierto es que el ejemplo clínico que nos ofrece es el siguiente: se trata de una mujer sumamente molesta, que la insulta más allá de lo que ella puede tolerar. "Una hermosa mañana de primavera, salí de mi consultorio veinte minutos antes de la cita con esta paciente; mi agenda quedó abierta sobre el escritorio". Sola, paladeó una comida deliciosa —e insiste sobre el hecho de que se trataba de una comida deliciosa— en un restaurante. Sin darse prisa, regresó a su gabinete, y cuando entró fue para que le dijeran — su secretaria, muy probablemente— que la paciente se había retirado encolerizada.

Transcurrieron 24 horas de intensa rabia, pero cuando esperaba ver irse a la paciente, dejar el tratamiento, o en todo caso injuriarla todavía más si regresaba, de manera que ella se vería obligada a poner fin a la cura, se llevó la sorpresa de comprobar que después de haber intentado efectivamente este recurso, la paciente le dice: *"Francamente, no la puedo censurar".* Y aquí se sitúa uno de esos virajes extraordinarios de los que el artículo de Margaret Little nos dará numerosos ejemplos, aunque de por sí la señora Tower ofrece otros tres de esos virajes, a causa de un descubrimiento consecutivo a un pasaje al acto, o a un *acting-out*, según el caso, de la analista.

Aquí se trata manifiestamente de un *acting-out*: esa comida deliciosa que ella toma a causa de todas las venenosas virtudes del objeto que le propone su paciente.

Dejemos a Bárbara Low, y pasemos al primero o al segundo artículo de Margaret Little, y a un artículo de Szasz que no es el que has leído. Se advierte que en la otra punta, en Szasz, por lo tanto, las inevitables gratificaciones del analista consisten finalmente en algo que le cuesta mucho aceptar. Cita algunas de ellas, que son bien corrientes. No valdría la pena malgastar en su enumeración un tiempo que se va agotando. Lo cierto es que personalmente concibe su contribución a esa enumeración de la manera siguiente: hay una, dice, sobre la cual los autores quizás no han atraído tanto la atención porque para ellos mismos es una cosa sumamente difícil. Se trata de todo lo que deriva de la aplicación del saber, es decir, de la posibilidad de probarse que se ven correctamente las cosas.

La distancia con respecto a Low es enorme. Por una parte, resulta evidente que la aplicación del saber se apoya en la satisfacción de ser aquél del cual se tiene necesidad. Así podemos representarnos esa distancia con Low: Low dice: "Mi posición con relación al análisis es que yo soy curiosa, y esto es legítimo por cuanto me concierne". La posición de Szasz, en cambio, es: "Tengo el derecho de ver por qué usted tiene necesidad de mí a causa de lo que yo poseo, mi saber". Y el punto en el que Szasz desemboca es que, para él, la cuestión no es tanto —pues esto no lo conmueve en absoluto— la del deseo del analista, como la de la preocupación, en última instancia política, que lo anima; el problema entero radica en el poder del analista, con todo lo que naturalmente una posición semejante le debe al contexto en el cual trabaja este autor, es decir, el contexto americano

Según Szasz, la resistencia a reconocer las satisfacciónes ligadas al ejercicio de cierto poder —donde todo estriba para él en hacer que ese poder sea legítimo, es decir, que se lo desarrolle con un rigor científico extremo, y no ilegítimo, como ocurre en lo que el considera como los inconvenientes de la formación actual, a la que lisa y llanamente asimila al espionaje (lo cual, por otra parte, le valió ser rechazado en lo sucesivo por toda publicaciónanalítica)— , la resistencia a aceptar esto deriva del hecho de que el analista ocupa una posición parental; y en cuanto al progenitor, no es cuestión de que obtenga satisfacciónes, dado que hace una obra (...) en sí. Y al respecto, es divertida la manera con que habla del interés de sus conciudadanos por su presidente de esa época, Eisenhower: cuánto tiempo le dedica al trabajo y cuánto al juego, ya que es evidente que es preciso que juegue, aunque no demasiado, porque se dirá que encuentra placer en ello, y si trabaja, tampoco tiene que hacerlo con exceso porque después reventaría, y entonces se lo perdería como sustituto parental.

Si por un lado tenemos esta perspectiva, por el otro tenemos todo lo que circula en el marco presentado por Low. Cómo se llena el campo recorrido por ese compás, del que tal vez podría precisarse —tomando aquí una referencia más freudiana— que, si en un extremo, la transferencia en Freud se encuentra, puede decirse, en una especie de ecuación que podríamos considerar análoga al amor, que esto es lo difícil, que tal es la

dificultad de la contratransferencia, que acerca de ese orden de cosas conocemos su posición sobre el duelo por una parte y sobre la elección de objeto para el hombre contemporáneo, es decir, el *"Malestar en la civilización"*, en el otro extremo encontramos cierto optimismo del análisis actual, particularmente ilustrado en los Estados Unidos, la correlativa degradación del estatuto de la angustia, la promoción, sobre la que mucho insiste Lacan, del armazón genital, y una correlativa oblatividad. Naturalmente, lo que ya no aparece es el inconsciente como otra escena pues mientras tanto, al mismo tiempo que todos los poderosos esfuerzos de la colectividad analítica en Estados Unidos, intervienen —factor esencial— veinte años de *ego-psychology*, con todo lo que después encontraremos de la manera menos pedante, la más cándida en razón de su pertenencia kleiniana, en Margaret Little, y hasta incluso en su sensibilidad a cierta elección de material clínico. Pienso en aquello de que les hablaré, es decir, la cápsula, todos esos fantasmas esféricos que en este momento se ponen a aflorar como fantasmas de reemplazo del fantasma plano. Voy rápido, pues nos hemos tomado realmente muy poco tiempo ...

La constancia de los problemas a los cuales tiene que hacer frente el analista es, por lo tanto, absoluta. ¿Qué es lo que cambia?. No la dimensión del campo a partir del origen, sino el alumbrado, porque lo que cambió es en verdad la naturaleza del haz luminoso.Esto es lo que quería expresar al decir que aquí interviene la *ego-psychology*. Por lo tanto, será simultáneamente al momento en que la *ego-psychology* cobre todo su vuelo y dé todos sus frutos que se situará la discusión concerniente a la contratransferencia; en ese momento obtendrá ésta derecho de ciudadahía.

Aquí sólo es posible ahorrar a ustedes las largas estadísticas de temas finalmente parciales; también ellas recorren cierto sector de 180° a partir de "cierta" dignidad dada a la contratransferencia, hasta el punto opuesto, la contratransferencia como pura y simple fuente de dificultades. Lucy Tower se constituye en su colector, y en un colector particularmente esmerado, Advertimos que en esa colección, en ese paso de 180° por el abanico, e inclusive en la ironía misma que puede desplegarse a su respecto, hay finalmente cierto malentendido: en el fondo, ¿es respetable la paradoja de la cuestión de la contratransferencia? Tal como finalmente resulta la posición de Lucy Tower, dicha paradoja es respetable porque es inevitable. O una posición al extremo, como la de Spitz. ¿Por qué al extremo? Simplemente, a causa de la seguridad de la que al respecto parece dar pruebas al decir que si la cosa es muy lamentable, muy enojosa, no lo es demasiado, ya que finalmente uno sale de ella muy bien, en fin, se trata de un pequeño accidente. Estoy forzando un poco las cosas, pero de todos modos en cierta medida son de ese orden.

Por lo tanto, aunque admitido, y hasta glorificado o negado, a pesar de todo parecería que toda la discusión es un malentendido. Pues considero que sería muy jactancioso hablar de cobardía o de hipocresía, porque después de todo los analistas no son necesariamente más vanidosos ni más cobardes que cantidad de otras clases de autores a ese respecto; y puede decirse que al fin de cuentas, bajo esa relación, al menos en apariencia serían un poquito menos hipócritas. Porque cuando se trata de otras personas, ellas parecen permitirse llegar un poco más lejos que las que no son analistas.

Ahora bien, de cualquier modo creo que aquí hay algo que juega en un plano histórico, Porque si hubo un movimiento en el plano de la interpretación y del rol que debe adjudicarse a la contratransferencia, movimiento que llegó a hacer de ésta esa cosa que hay que ahogar a todo precio —y de allí provienen las actuales tentativas contrarias, las de rehabilitarla— , es que si al comienzo analistas y analizados se hallaban en condiciones *grosso modo* análogas — quiero decir, en todo caso por lo que es haber tenido un analista, y aquí interviene todo el problema del superyó analítico— , no se habrán sentido ligados a tantas obligaciones, salvo la de su juramento de fidelidad a Freud.

Pero veinte o treinta años después, ocurre que uno de los *partenaires* todavía no se analizó, mientras que el otro sí. Lo cual hace que en este nivel el enjuiciamiento de la contratransferencia no sea otro que el de toda la empresa, en la medida en que uno de los *partenaires* supuestamente ya se analizó mientras que el otro no. Se trata de un enjuiciamiento de su acción; pues una cosa es decir "Evidentemente, los análisis fracasan; yo fallo la mitad de las veces, los demás también; da lo mismo uno que otro ..."; una cosa es hablar del fracaso de la empresa, lo cual se vincularía esencialmente con una dialéctica que podría atribuirse a algo del orden del complejo de castración, y otra es para el analista no llegar a serlo o no llegar a ser el perfecto analizado. Hay aquí una diferencia notable que se vincula con la angustia, de la que aprendemos que no es sin objeto.

En ese cierre que ha pasado al estado de cierre casi completo, los artículos de Little, el del 51 y el del 56, son particularmente destacables. Lo son porque, por un lado, Little gira alrededor del tema—de la totalidad, es decir, de esos "cien por cien" que han quedado atascados en su garganta y, por otro, no le queda más —para introducir lo que en este momento se desarrolla en el seminario de Lacan bajo el título de la falta— que ese algo muy desarmante, que en todo caso en ella está muy desarmado, pero que sin dudas hace intervenir el corte.

La gran dificultad en el análisis es dejar las cosas en el estado general de lo inesperado, de lo *unexpectedness*; no se trata, dice, de una pérdida de control, sino de un estado en que las cosas, yo diría en que eso puede llegar, en que puede llegar también la pérdida de control, pero lo mismo en cierto modo controlada, vale decir, aceptada.

Entre el artículo del 51 —del que me habría gustado hablarles, pero no lo haré porque de lo que debemos hablarles es del artículo del 56— y el artículo del 56, hay una gran distancia que se cubre en sólo seis años. En el 51 la posición de Margaret Little, su análisis quedará incompleto, pero sin embargo hay en el paciente cierto deseo de *working-through.*

Si hubiera tenido más tiempo, citándome a mí mismo los habría remitido a una conferencia de 1958 —publicada en 1960— donde en las últimas páginas de un breve trabajo sobre Ferenczi yo no hablaba de otra cosa sino precisamente del deseo, de la voluntad de curar, tomándolo de Ferenczi —quien en cierto modo es sin embargo el padre espiritual de Margaret Little, por intermedio de Melanie Klein—, del fuerte deseo de curar por una parte, y del deseo del analista.

En 1956 a cambio de la incompleción del análisis, Margaret Little ha recorrido un camino. Contrariamente a Szasz, quien insiste constantemente en que de ningún modo es cuestión de apartarse de los estudios clásicos, Margaret va más lejos y de manera completamente abierta preconiza el impulso, el pasaje al acto, cosas, en fin, de un carácter firmemente

experimental.

Todavía podría decir un montón de cosas muy interesantes, muy entretenidas. Pero terminaré manifestando que tal infiltración del actuar en el procedimiento nunca es tan abierta y cándida como en Margaret Little.

En un artículo bien reciente de Frederick Krapp, publicado en el mismo *Journal* de la Asociación psicoanalítica americana, causa asombro una nueva técnica que se preconiza para el autoanálisis del analista en acción. Ese artículo no es peor que otro, no es absolutamente una porquería, y hasta ofrece el interés de que si la técnica aludida consiste en estimular en uno mismo, cuando el paciente cuenta un sueño, las asociaciones visuales, en seguir el sueño del paciente, al respecto hay que hacer una observación: evidentemente, fustigarse así del lado de la imagen visual no es dirigirse, hablando con propiedad, en el sentido de la verbalización. Seguramente esto se halla más del lado del *acting-out.* Pero bien mirado es más analizable sin embargo que este último.

Tal es el punto en que se encuentran estos dos autores, que no carecen de sensibilidad, y que por cierto no carecen de escrúpulos, ya que proponen manipular la cosa en condiciones de control, etc. ... Pero el material clínico que ofrecen en su apoyo, aquél que se asentará muy particularmente en esa técnica, es el del paciente contando sueños; y como todo el mundo sabe que es más bien en los sueños que eventualmente se encuentran cosas un poco escabrosas y hasta francamente cochinas, sin embargo a este respecto, en todo lo que en Bárbara Low reciba un tratamiento muy diferente, es decir, para hablar el lenguaje actual, el deseo y la falta, estos autores recomiendan aquella técnica de manera enteramente contemporánea, es decir, tomando las cosas en el nivel de lo que podemos llamar el Congreso de Edimburgo. Y será allí que van ustedes a situar, si nos encontramos en el nivel de una discusión que, finalmente, creo que es la más importante del Congreso, a dos autores —Nedelson y Heyman— que dicen: "Desde luego, no es cuestión de constituirse en el objeto bueno del paciente". Sin embargo, esperamos que no sea eso lo que quiso decir Nacht, el otro autor que entra en esta serie de artículos. Nacht declara con absoluta legitimidad: "Y bien, figúrense, sí. Si no comprenden lo que quiero decir, nada puedo hacer, pero es exactamente lo que preconizo.". Si logran ustedes transmitirnos lo que contiene el artículo de Margaret Little, hablarnos adecuadamente de los cien por cien y de todo lo que gira en torno de esos importantes puntos, estaremos en condiciones de advertir por qué en cuanto a las posiciones de Nedelson, Heyman o Nacht, ninguna de ellas nos parece más condenable, más errónea que la otra. Las tres tienen para mí el mérito de presentar las cosas en una especie de radicalismo, el cual da en verdad la sensación de que ninguno de esos tres autores, por más que se los extreme, podrá llegar más allá de la formulación en la que se encuentran verdaderamente acorralados.

Creo que era François quien, en nuestro esbozo de *planning*, debía hablar de la flor, es decir, del artículo de Szasz.

PERRIER: *La Flor*, de Szasz

Este análisis del control se refiere a dos concepciones opuestas del campo analítico, las de Bárbara Low y la de Szasz. Tiene que ver con el modo de referencia a la egoterapia y a la evolución de la teoría analítica. Giramos alrededor de *"Análisis terminado e interminable"*. En este artículo, los puntos de vista superan lo que se ve en Szasz con esa roca final, el instinto de muerte y el deseo en filigrana, sobre el cual vienen a fracasar los esfuerzos terapéuticos. Desde el día en que los psicoanalistas comenzaron a analizarse, el problema de la contratransferencia plantea el de la formación del analista, el de la teoría analítica.

En *"Análisis terminado* ...", Freud vio perfilarse a través del instinto de muerte una estructura del deseo más allá del Narcisismo. Margaret Little hace la diferencia entre el neurótico, el psicótico y el desequilibrado, el tipo cárcterológico que más problemas presenta al analista. A esto se refiere Lacan a propósito del **a** en la teoría de la angustia y, más allá, en la transferencia y la contratransferencia.

En Szasz se vuelve al análisis de la situación psicoanalítica. Este artículo es conducido con gran rigor, pero finalmente nos decepciona cuando cae en la *ego-psychology.* El autor funda la disciplina analítica sobre bases científicas: poseer términos exactos, o sea que para definir la situación analítica no hay que atenerse a lo que se dice en los últimos trabajos sino que, por el contrario, es preciso volver al momento de su invención por Freud, con su toma de distancia en relación con las terapéuticas hipnótica y catártica, en relación con su formación médica; comprender científicamente, no ser ese médico que a todo precio quiere ayudar al paciente. Es necesario llevar el análisis a un campo preciso, el del tratamiento analítico en el sentido restrictivo del término. Szasz concibe el análisis como elemento de conquista, sin anexarle todos los problemas psiquiátricos. Toma el modelo del juego de ajedrez: hay que definir las reglas que estructuran la situación y el objeto del análisis como inherente a las reglas. Es el conjunto de las reglas del juego lo que determina la naturaleza de éste y funda su identidad misma. Tal restricción de las reglas reaparece en el análisis; pero el talento de los jugadores permite inventar un número de jugadas tanto más numerosas cuanto mayor sea ese talento. Si las reglas estructuran la situación, si la meta es inherente a esas reglas, a saber, dar jaque mate, tomar al rey, en análisis este objetivo está incluido en las reglas del juego. En esta ocasión, Szasz muestra un aspecto de su propia posición y de sus propios deseos: para poder jugar, es preciso que los jugadores sean de fuerza poco más o menos comparable; es preciso que el analizado tenga un yo sólido, que pueda concordar con las reglas del análisis. Ciertos sujetos deben ser rechazados: que jueguen a las damas, es decir, que hagan psicoterapia ... Se trata de evitar así un deslizamiento hacia esta última.

¿De qué manera está incluido este propósito en las reglas del análisis, al respetar la libertad de elección?. Son necesarias la maduración emocional, el desarrollo no obstruído de la personalidad?, ¿Es menester una armonía, una buena adaptación del sujeto a la sociedad?, ¿Cuál es el objetivo?. Tomemos un buen tirador y un blanco: el objetivo puede ser el blanco, pero también la situación misma de intentar dar en él. En análisis, uno puede querer la curación del síntoma o interesarse por la situación misma. El autor critica así el objetivo médico del psicoanálisis que culmina en un desplazamiento de la técnica y de la disciplina. Finalmente, coloca a ambos jugadores en posición simétrica.

El objeto de estudio es lo que sucede en el campo, definiendo así la posición del tercero,

analista; pero es menester que éste posea un yo tan sólido como el del analizado. La mira del análisis será una actitud científica en el estudio cada vez más profundo del sujeto con relación a sí mismo: sus objetos internos, su pasado, su presente; y esto es bien inherente a las reglas. El análisis no es un método de aplicación de un saber, sino una búsqueda de lo verdadero, búsqueda definida como ciencia exacta, verdad objetiva, esto es, verdad del deseo. Es preciso desmitificar los señuelos de la transferencia, encontrar en la propia vida una actitud científica; es decir que el sujeto bien analizado será científico en una actitud objetivante por oposición a los señuelos de la transferencia. En este sentido, el fin del análisis tiene lugar en los siguientes términos: el proceso analítico no termina nunca, el análisis es interminable. Se trata de una búsqueda cada vez más científica, más objetivante, clave del estudio del paciente si no de su curación. Por lo tanto, se trata de evitar todo ejercicio de un poder para con el analizado y de llevar el conjunto a una situación científica rigurosa. Pero esto es en realidad un enorme fantasma obsesivo, uno de los polos a los que puede conducirnos el análisis. El autor se defiende contra todas las prácticas que podrían darle el ejercicio de su poder como saber, porque aquí podría nacer su contratransferencia; de donde deriva una situación típicamente obsesiva. De hecho, Szasz no responde al propósito del análisis; su criterio no es satisfactorio. Lo estorba su concepción del ego. Cuando habla de la finitud de la vida con relación a la ciencia, donde la última palabra jamás se pronuncia, nos deja con la impresión de que lo que se o pone a esa abertura *(béance)* es el yo científico del analizado. Esto conduce a una estructura obsesiva. El obsesivo se encuentra en el nivel del poder de su propio saber. Nos hallamos en el nivel de un "yo pienso". Lo que Szasz propone es la promoción de una estructura significante en sí misma; un saber, su yo, estructura la estructura, y esto es lo propio del obsesivo. Tiene necesidad de un analizado en situación, de un *alter ego*, lo cual replantea el problema del deseo.

El autor evita la cuestión planteada por Freud a propósito de la roca y de la repulsa de la femineidad en la sexualidad femenina, lo cual nos lleva al objeto a. Para Lacan, en "*Análisis terminado* ...", el objeto que él, el analista, pretendidamente posee a los ojos del analizado que carece de él, es para Freud (...). En esa medida, tal repulsa de la femineidad, esa *Spaltung* en la que pueden surgir el sujeto del inconsciente y el **a**, que sólo existe en tanto que perdido en el momento en que un ***i*(a)** crea lo real en razón de la posibilidad de simbolización por un objeto especularizable. La cuestión del deseo de cierto número de sujetos, como el *Hombre de los Lobos* o una paciente histerectomizada que recae de manera inanalizable, da lugar al replanteo del problema de esa falta, de ese vacío femenino al que Freud no pudo pretender llegar. Lo que propone Lacan es que el a pueda movilizarse.

GRANOFF: "¿No debería el analista convertirse en el eterno enamorado de su paciente?", se pregunta Bárbara Low, en oposición a Szasz. "Comprometerse en un cien por cien", recomienda Margaret Little. Esto no es en absoluto diferente de la posición de Nacht, es decir, renunciar a sus derechos y dar algo, a condición de que el analista no se enamore. Aquí, Little se une a Bárbara Low. ¿Como desbloquearse, pasar al acto, si está jugando la bipolaridad amor-odio? Si no se pasa al acto, tenemos la posición de Lucy Tower, quien con relación a su paciente hombre acaba por decir: "el paciente me ha plegado a sus necesidades, pude tener confianza en él como mujer". En la medida en que ella se sitúa como una mujer ante un hombre, se asocia a Freud: no hay diferencia entre una situación de amor verdadero y una situación de contratransferencia. El amor de contratransferencia no deja de ser una situación de amor puro.



27 de Febrero de 1963

Y bien, aquí me tienen, de vuelta de los deportes de invierno. Como es habitual, la mayor parte de mis reflexiones giraron a vuestro servicio. Sin embargo, no de manera exclusiva. De allí que este año los deportes de invierno, fuera de que salieron bien para mí, lo cual no siempre ocurre, me sacudieron por vaya a saber qué cosa que se presentó y me condujo a un problema del que aquéllos me parecen una evidente encarnación, una materialización viva; se trata del problema contemporáneo de la función del campo de concentración para la vejez, de la que todos sabemos que cada vez será más problemática en el avance de nuestra civilización, dado el avance de la edad media con el tiempo. Esto me recordó que, como es evidente, el problema del campo de concentración y de su función en esta época de nuestra historia hasta ahora falló integralmente, completamente encubierto por la era de moralización cretinizante que siguió inmediatamente a la terminación de la guerra, y la absurda idea de que se iba a poder terminar con eso bien rápido; hablo siempre de los campos de concentración. En fin, no seguiré haciendo epílogos con los diversos viajantes de comercio que se especializaron en taponar el asunto, en cuya primera fila hubo uno, como ustedes saben, que se ganó el premio Nobel. Pudo verse hasta qué punto se hallaba a la altura de su heroísmo del absurdo, en el momento en que fue cuestión de tomar partido seriamente sobre un problema actual.

En fin, todo esto es para recordarnos — puesto que paralelamente a esas reflexiones yo releía —bien lo dije, como recién, a vuestro servicio— mi seminario sobre la *Etica*, de hace algunos años; y para renovar la legitimidad de lo más esencial que creo haber articulado en él después de nuestro maestro Freud, lo que creo haber acentuado en él de una manera digna de la verdad en cuestión: que toda moral debe ser buscada en su principio, en su proveniencia, del lado de lo Real. Pero todavía es preciso saber qué entendemos al decir esto. Pienso que para quienes oyeron ese seminario, la moral debe ser buscada del lado de lo real y especialmente en política. Pero eso no tiene que incitarlos a buscarla del lado del Mercado Común...

Ahora voy a devolver, no sólo la palabra sino la presidencia, como se dice, o más exactamente la posición de *chairman*, a quien la ocupó la vez pasada, Granoff, quien tendrá que hacerlo pues será preciso que responda —dado que efectuó una introducción general a las tres partes— , que al menos pronuncie una palabrita de respuesta a la señora Aulagnier, quien hoy va a cerrar el anillo de lo que tuvo comienzo la vez pasada. Así que, Granoff, Aulagnier, acérquense. Aulagnier nos dirá que extrajo de su trabajo sobre el artículo de Margaret Little.

AULAGNIER:— Simplemente recordaré que cuando el señor Granoff, en el seminario pasado, nos brindó un enfoque sobre la manera en que en los últimos veinte o treinta años fue tratado por los analistas el problema de la contratransferencia, nos dijo —si tengo buena memoria— que a partir de las diferentes tendencias habríamos podido ver una especie de compás, una abertura de 180°, y que las dos tendencias extremas, que por lo tanto debían formar en cierto sentido las dos puntas de ese compás, eran por una parte lo que podía extraerse del artículo de Thomas Szasz, expuesto por el señor Perrier, y por otra el punto de vista opuesto, el artículo de Margaret Little, del que por mi parte voy a hablarles.

En ese artículo hay una parte teórica y una parte clínica. Agrego que por cierto no se trata de examinarlo como merecería —es un artículo muy rico, sin duda—; no es eso lo que tengo la intención de hacer, sino, yo diría, comunicarles simplemente las reflexiones que ciertos puntos del mismo me sugirieron,

Y, en primer lugar, ¿cuál es su título?. En el título, Margaret Little se refiere a un primer artículo, publicado en 1951, donde ya era cuestión de esa R, ese símbolo que para ella significa lo que, según creo, podríamos denominar "la totalidad de la respuesta del analista a las necesidades de sus pacientes".

Ya el término "necesidad" convoca nuestro interés o nos pone alertas. Es que normalmente, en francés la palabra "respuesta" sugiere como frente a frente, como sustentante, la palabra "pregunta" o "demanda". Aquí no hay nada de esto. Se trata efectivamente de "necesidad", y aunque la propia Margaret Little nos manifieste que es muy difícil decir qué entiende ella por el término "necesidad", que dicho término es muy vago, creo que lo que se desprende de todo el artículo es en verdad, da ganas de decirlo, el lado corporeidad para ella. Esa especie, no de falta, en el sentido en que Lacan nos ha enseñado a entenderla, de vacío, de precipicio a nivel del sujeto, precipicio en el que se precipita lo que en ese artículo podremos definir como el don en tanto que revelación de lo que aparece y constituye su interés, vale decir, el deseo del analista.

Dicho esto, si retomamos algunos de los puntos que con razón o sin ella me parecieron los más importantes, comenzaré por detenerme en la definición que propone la autora para el término "contratransferencia". Margaret Little comienza diciéndonos cuán lamentable resulta — y después de todo se trata de un disgusto que comprendemos y que en rigor hasta podemos compartir— el hecho de que con gran frecuencia en nuestra ética, en nuestro dominio, ciertos términos sean empleados por diferentes autores, y que los mismos términos sirvan para definir conceptos bastante diferentes, lo cual amenaza crear un diálogo de sordos.

Sabemos ya todo esto, pero — lo que parece más importante— les leeré la definición de Little sobre la contratransferencia. He aquí lo que representa para ella: "... elementos reprimidos, por lo tanto no analizados hasta ese momento en el analista, que los vincula a su paciente de la misma manera ..." — me excuso, quizás no sea éste un francés muy correcto, traduzco— "... que el paciente transfiere sobre el analista afectos ... etc. ... que corresponden a sus padres o a objetos de su infancia, es decir, que el analista considera al paciente de una manera temporaria y variada como consideraba a sus propios padres.". Esto representa la contratransferencia para Margaret Little.

Por lo tanto, la contratransferencia es algo que representa lo que no fue analizado y cuyo análisis, en definitiva, vale decir, las reacciónes que provocará, no podrán ser analizadas por el analista sino retroactivamente y deberán ser interpretadas, yo diría, de manera retroactiva por el analista si éste comprende *a posteriori* su sentido. Se tratará —enseguida lo veremos— de manera simplista, de tener una reacción que hable de esos

elementos no analizados, de esa parte que ha escapado al análisis personal d el analista, y que sólo después, dado que es analista, podrá o no interpretar, comprender su sentido.

Podemos agregar que a partir de aquí lo que se perfila es que en la cura, por momentos, nos hallaríamos frente a nuestros pacientes exactamente en la misma posición en que se encuentran ellos frente a nosotros, esto es: que en cierto modo asumirían el rol que tuvo nuestro analista durante nuestro propio análisis. Si provocara en nosotros ciertas respuestas, ello sería en cuanto personaje que representa a los padres.

Enseguida veremos qué debe pensarse de esas respuestas, el papel que Margaret Little les concede y sus aplicaciones, o más bien qué produce esto en la práctica, en la clínica.

A continuación, Margaret Little va a hablarnos de lo que ella definirá como respuesta total, es decir, algo que implica tanto a la interpretación como a lo que en un sentido general podemos llamar el comportamiento, los sentimientos, etc.

No me detendré sobre esto. Lo haré sobre dos puntos de la parte teórica: por un lado, lo que la autora nos dice acerca de la responsabilidad y, por otro — está en el último parágrafo, tal vez el más importante— acerca de lo que denomina la manifestación del analista como personal real, como persona.

Veamos que nos dice de la responsabilidad. Todo el artículo está —como decir— dedicado a cierto tipo de pacientes, aquéllos a quienes ella denomina pacientes *border-line,* personalidades psicopáticas y que en realidad son aquéllos que, según creo, nos interesaría llamar estructuras psicóticas. Agrego que aquí se advierte el interés que ofrecería efectuar una diferencia entre estructura psicótica y psicosis clínica o psicosis sintomática; pero esto ... poco importa.

Al abordar el problema de la responsabilidad, Margaret Little nos dice que ante todo esta claro que nadie nos obliga a ser analistas, y que si hemos elegido serlo, nadie nos obliga a aceptar determinado tipo de pacientes. Pero que a partir del momento en que los hemos aceptado, nuestra responsabilidad frente a ellos queda enteramente comprometida; hay un compromiso del cien por cien, y por cierto que es preciso conocer sus limites, aún cuando no pudiéramos respetarlos ... etc. Pero en definitiva, con una muy grande honestidad y una sensación de examinar las cosas lo más frontalmente que puede, Little insiste sobre lo que se podría llamar nuestra responsabilidad, en particular frente a este tipo de pacientes.

Hasta aquí no hay nada que no podamos compartir y aceptar completamente. Por el contrario, quedo particularmente interesada o alertada cuando nos dice que es útil hacer consciente al analizado de esa responsabilidad, de la responsabilidad que asumimos. Aquí debo decir que, si he comprendido bien lo que dice Margaret Little, verdaderamente me detuve al leerlo, porque ¿qué nos dice Margaret Little?. Nos dice: "En general, este tipo de pacientes no se da cuenta en absoluto de la responsabilidad que nos es propia. Por lo tanto, es preciso que les hagamos tomar conciencia.". Nos explica la razón de todo esto invocando el mito del Yo auxiliar, de la identificación con el analista, y en el espíritu de Margaret Little todo este período debería preceder en el psicótico a otro período de la cura, aquél en el cual podrían hacerse interpretaciones transferenciales.

Dejo de lado, si así lo quieren, todo lo que al respecto podría decirse teóricamente, para replantear la pregunta que me formule, y que es ésta: ¿acaso podemos, acaso debemos hacer consciente al paciente de nuestra responsabilidad?. Que ella existe, y que a veces pesa gravosamente sobre nuestros hombros, esto es muy cierto. Pero yo diría que al leer a Margaret Little tuve la impresión de que algunas veces me gustaría poder hacer consciente al paciente de la responsabilidad que me pertenece; no es que no se pueda, que él no sea capaz de comprenderla, pero me parece que no se trata de esto. Precisamente, ese peso que carga sobre nosotros es lo que no podemos compartir con el paciente.

En fin, creo que en todo lo que dice Margaret Little hay algo del orden de la seducción y de la gratificación frente al paciente, algo que precisamente me parece que debe evitarse, tanto con el neurótico como con el psicótico. Este punto me interesó, claro está, pero al respecto estoy muy lejos de Margaret Little. Y enseguida veremos a dónde la conduce.

Para terminar, quisiera describirles lo que en mi opinión constituye la síntesis de todo el artículo, es decir, la manera como la autora define el encuentro analista-analizado. Declaro que los guiones no son míos sino de Margaret Little:

person-with-something-to-spare

meets *person-with-needs*

Esto quiere decir, exactamente, "una persona que tiene algo para dar"; pero *to spare*, en inglés, tiene una significación muy particular. Se trata de algo de lo que él puede disponer, algo que él tiene de más, en el sentido: pienso ir al teatro y estoy solo, de pronto alguien me da dos entradas; es evidente que tengo una entrada para dar. Este es el sentido de *to spare* en inglés. "Encuentra una persona con necesidades": tal es la manera como Margaret Little define el encuentro analítico. Creo que simplemente a partir de aquí, toda su manera de concebir el análisis y todo lo que es del orden de esa especie de pivote siempre tan importante, y siempre difícil de aprehender, el deseo del analista, aparece en todo su esplendor.

Antes de volver sobre esto, veremos qué nos dice Margaret Little a nivel de la manifestación del analista en cuanto persona. Al leerla yo me decía que entre las diferentes cosas —y hay muchas— que Lacan nos aportó, hay una que como analista me parece en verdad valiosa: se trata de su enseñanza sobre lo que entre nosotros llamaríamos, o él llamaría, la realidad. Pero da la casualidad de que hablo de ella, según creo, justo antes de mi exposición, o más bien de mi resumen.

¿Qué es la manifestación del analista en cuanto persona?

"Y bien — nos dice Margaret Little—, con ese tipo de enfermos que no son capaces de simbolizar, que son estructuras psicóticas, etc. ... es necesario que el analista sea capaz de manifestarse en cuanto persona."

Se trata de dos cosas: la primera apunta al dominio de lo que en general podemos llamar "la afectividad": "Es preciso que el analista sea capaz", nos dice "de mostrar sus sentimientos a los pacientes"

Pero hay algo que va más allí. Recordarán que hace poco les definí lo que para Margaret Little era la contratransferencia: ese núcleo no analizado que en determinado momento provoca cierto tipo, por cierto, justamente cierto tipo de palabras, ya sean verbales o gestuales, poco importa, en el individuo. Para Margaret Little, ¿incita este tipo de respuestas al *reacting-impulse*, es decir, a las reacciónes impulsivas? Tales reacciónes impulsivas, nos dice, existen siempre pero, por encima de todo, son absolutamente benéficas para el paciente; claro está que en ciertos casos, agrega. Aquí debo decir que leer esto me dejó verdaderamente sorprendida.

Pero volvamos a la primera parte. Lo que Margaret Little nos dice sobre la manifestación del analista en cuanto persona real, ¿para qué habría de servir, según ella? Debe servir para una nueva definición que encontramos —no la reproduzco, pero creo recordarla bastante bien— y que se dirige a permitir al sujeto una absorción, una incorporación y creo que una digestión —todos los términos están allí— normativas, que se dirige a una normalización del analista en el lugar de una introyección mágica.

Por mi parte, agrego que esto ocurre con el psicótico. También es cierto que, una y otra vez, nos convertimos para el psicótico en el lugar de esa introyección. E igualmente lo es que esto resulta necesario para que podamos analizarlo. Pero decir que el hecho de que él nos introyecta en cuanto persona real es diferente de la introyección mágica, que es su modo de relación de objeto, aquí, debo decir, hay un matiz que se me escapa enteramente, y no pienso que exista.

De todos modos, volvemos a lo que nos dice Margaret Little sobre la manifestación del analista como una persona. Puede plantearse una primera pregunta: el hecho de mostrar nuestros sentimientos a nuestros pacientes (ella habla de "nuestra afectividad"), ¿como es que introduciría una dimensión de realidad en la cura? Y esto por dos razones. La primera — y aquí me excuso por referirme a mí misma pero como analista; soy la única de quien puedo hablar, no veo cómo podría hablar de otro analista que yo— es que me parece que para todo analista la realidad nunca es tan real como a partir del momento en que él habla, justamente, desde su lugar de analista, y que cuanto más correcto sea ese lugar de analista, más lejos estará de los *reacting-impulse*, más real me parece que será él mismo.

Si ahora dejamos de lado la realidad con relación al análisis, y nos colocamos a nivel del sujeto, del analizado, se planteará la misma pregunta. Porque si recuerdan lo que nos dijo Perrier, por ejemplo, sobre la posición de Szasz, con eso absolutamente rígido y lúcido que también presenta en su manera de concebir al analista, ¿creen de verdad que ese tipo de analista no es absolutamente real en sus funciones?. ¿Creen de verdad que ese tipo de analista puede ser para el paciente una especie de máquina que dijera: "Hum ... hum ...", cada veinte minutos o lo que fuere?

Pienso que el analista siempre es, en cierto sentido, real, y que en otro sentido no lo es nunca. Quiero decir que, ya sea que ustedes interpreten o que estornuden, de todos modos el analizado lo oirá en función de su relación transferencial. En el análisis no puede haber ninguna otra realidad que ésa. Es la única dimensión en la que se inscribe la cura, y es algo que nunca debe olvidarse.

En cuanto a esa especie de deseo presente en Margaret Little, lo que hace que se pasara a otra escena, — pero esta vez sería ... ¿qué escena?: la escena de una realidad que sería realidad justamente en la medida en que va más allá, en que es exterior al parámetro de la situación analítica— , creo que en verdad hay aquí algo que no es aceptable, al menos en nuestra óptica; no digo que después de todo no puedan verse las cosas de esa manera, pero entiendo que en lo que constituye nuestra propia óptica esto por lo menos parece contener, parece encerrar una paradoja.

Y ahora llego al último punto del que hablaré antes de pasar al caso clínico. Se trata — y aquí se sigue exactamente la línea de todo lo que dije hasta ahora— de lo que Margaret Little llama "reacciónes impulsivas".

¿Qué son las reacciónes impulsivas?. Y bien, se trata de reacciónes que vienen en línea directa, no simplemente del ello del analista, sino yo diría de esa parte de su inconsciente que nunca pudo analizar. Aquí creo que no es tanto a nivel teórico como intentaremos ver lo que esto implica, sino a nivel del ejemplo que cita Kelton y donde en efecto puede advertirse qué puede determinar, qué puede provocar este tipo de comportamiento en la práctica.

El material clínico:

No, no les hablaré del caso; simplemente les diré que se trata de lo que sin equívoco posible, según creo, llamamos estructura psicótica. Se trata de un análisis que se mantiene desde hace diez años. Durante los siete primeros, nos dice Margaret Little, fue absolutamente imposible hacerle admitir que analizara de la manera que fuese la transferencia. Y sin embargo, no es ciertamente por no haber hablado — no se ve por qué (...) su propia técnica— en cuanto persona real.

Hasta diría yo que la autora nos da muy buenos ejemplos. Son los dos a los que se refirió Lacan la última vez que habló aquí. Se trataba de una vez en que el sujeto llegó y, siendo el último de una larga serie que se había dedicado a criticar el consultorio de la analista, Margaret Little le dice que en definitiva le es absolutamente igual que piense lo que piense de él; en el segúndo ejemplo —siempre dentro de los siete primeros años— el sujeto le cuenta por enésima vez unas historias con su madre y con el dinero: Margaret Little le dice que al fin y al cabo ella piensa que todo eso es puro blabla, y que ella, la analista, está haciendo un gran esfuerzo por no dormirse. Reacciónes impulsivas si las hay, reacciónes que quizás no son tanto, como parece creerlo Margaret Little, manifestaciones de esa especie de realidad real, verdadera, del analista, en todos los casos intervenciones que dejan exactamente las cosas en su *status quo*; vale decir que, por cierto, la analizada quedó contrariada: "Bueno, de acuerdo, discúlpeme, no lo diré más", expresó. Pero, en realidad, las cosas siguen exactamente como antes. Siguen como fueron antes y después de siete años de análisis. Margaret Little y la analizada piensan que harían bien en interrumpir el tratamiento, sabiendo ambas que de hecho el problema nunca pudo ser abordado. Aquí va a situarse el episodio de la muerte de Ilse. No hablaré del análisis del caso —podríamos decir que hay un duelo, un personaje que ha muerto, ya que es simplemente en el nivel de la contratransferencia donde hoy intenté definir o hablar.

Volveré un poquito hacia atrás para, a partir de allí donde hemos de ver cierta

interpretación, volver sobre esa fórmula que en el espíritu de Margaret Little define el encuentro. Hago una pregunta, ya que en definitiva para todos la respuesta sería negativa, sin necesidad siquiera de largos discursos al respecto: ¿puede definirse verdaderamente al analista como un ser humano, un sujeto que tendría algo más que los otros?

Creo que basta con oír hablar a Lacan, y simplemente con referirnos a nuestra propia experiencia de analistas, pare advertir hasta qué punto esta solución es absolutamente impensable.

En cuanto a las necesidades del analizado, no sé si es necesario recordar aquí todo el desajuste, todo lo que puede decirse a nivel de la necesidad y de la demanda. Pero lo que ellos no saben es que en esta simple fórmula no sólo está inscripta la manera de Margaret Little de ver el encuentro, sino verdaderamente el deseo del analista, el deseo de Margaret Little, vale decir, ser esa especie de sujeto que tiene algo de más, algo con lo cual ella puede alimentar — no es casual este empleo de un término que pertenece al vocabulario oral— , puede llenar un vacío, una suerte de abertura *(béance)* real, que advierte como tal a nivel del sujeto que llega al análisis.

A partir de aquí, vamos a volver no a esas dos interpretaciones de las que les hablé, sino a esa primera interpretación que, en efecto, es la primera que no diré que hace ir al análisis hacia esa cosa positiva que finalmente podría determinar la verdadera curación, sino que hace ir al analizado, que lo hace moverse.

Esto ocurre en el momento de la muerte de Ilse. Ilse es un personaje, un sustituto parental de la edad de los padres de la enferma, a quien conoció siendo niña y que ha muerto hace poco en Alemania. El sujeto acaba de enterarse.

Llega al consultorio en un estado de aflicción, de desesperación, estado que dura una sesión tras otra y que termina enloqueciendo literalmente a Margaret Little; ésta nos dice: "Tuve la impresión de que si de una u otra manera yo no conseguía *"to break through"*, hacer irrupción allí dentro, mi enferma moriría, mi enferma llegaría a faltarme.". ¿Morir por qué?, dice. "Por dos razones: o bien porque se suicidaría, o bien porque moriría de agotamiento pues ya no podría comer, ya no podría hacer nada."

Por consiguiente, en determinado momento del tratamiento, Margaret Little queda absolutamente enloquecida por lo que sucede. En este punto considero necesario recordar lo que al respecto nos dijo Lacan, es decir, que en ese preciso momento se ha producido un desarrollo, y ¿en qué se ha convertido la analista?. En el lugar de la angustia, o sea que no sólo es el lugar de la angustia sino que el objeto de su angustia está representado, precisamente, por la paciente. En dicho momento va a intervenir Margaret Little, de ninguna manera — como cree— para mostrar su afectividad, sino que va a intervenir verdaderamente a partir de su Ello (...) residuo inconsciente inclusive para ella; va a decirle que ella, la analista, se halla terriblemente afectada por lo que pasa, que ya no sabe qué hacer, que además tiene la impresión de que nadie podría soportar verla en ese estado, que sufre con ella; en fin, no tienen más que leer y verán que lo que hace es, en verdad, instaurar al sujeto, Fredda, como objeto de su angustia.

¿Qué sucederá entonces? Sucederá que esta vez el sujeto va a entender las cosas, yo no diría exactamente como la analista las comprende, sino como la analista las vive: "Yo soy el objeto de tu angustia". "Y bien, está muy bien", se dice, "está muy bien porque en definitiva ese objeto de angustia intenté serlo frente a mi padre, pero no fue posible, ya que él estaba encerrado en una especie de armadura; era un megalomaníaco — alguien, diría Lacan, a quien no es cuestión de que pueda faltarle lo que fuere—; ese objeto de angustia intenté serlo con mi madre, y ahora me hace muy feliz poder serlo, en efecto, parausted".

¿Qué veremos a partir de aquí? Veremos que el sujeto, el analizado, responde exactamente desde ese lugar, es decir que se sucederán toda una serie de respuestas, de reacciónes que tienen por meta y como única meta provocar la angustia de la analista, a fin de que una y otra vez ésta la tranquilice y le diga que ella, la analizada, es el objeto de su angustia. En efecto, a partir de este momento surgirán crisis de histeria, reacciónes suicidas extremadamente graves, ya que la propia analista queda muy sorprendida de que la enferma no hubiese muerto a consecuencia de un accidente, pues en dos ocasiones unos vecinos han venido a decirle: "La enferma que sale de su casa se va a hacer matar, cruza la calle de una manera absolutamente loca". Y después, no sólo va a reanudar sus robos, sino que se las arreglará para robar ante la presencia de un detective, y para obligar a la analista no sólo a extenderle un certificado — bueno, podemos llegar a hacer certificados para ciertos tipos de paciente — sino un certificado en el que no conforme con decir: "Médicamente no es responsable", agrega: "porque este sujeto es alguien absolutamente digno de confianza y profundamente honesto". ¿Qué tiene que hacer esto en el certificado?. Todavía me lo pregunto. Poco importa. Tal vez haya que buscar la respuesta a nivel de la contratransferencia. Sea como fuere, las cosas continúan así. Y en realidad, si no nos halláramos frente a Margaret Little, es decir, frente a alguien que es analista y probablemente una buena analista, habrían podido continuar así, o sea que la relación que la analizada vivía con la madre, la vive con la analista y, también esta vez, rehusa de manera total toda interpretación.

Entonces, ¿cuándo van a cambiar verdaderamente las cosas?. Las cosas cambian a partir del momento en que Margaret Little es llevada a reconocer sus propios limites. En ese momento, ella hablará, desde luego, pero de ningún modo se trata del *reacting-impulse*, de ningún modo se trata de una reacción afectiva. Ella hablará desde su lugar de analista, en un discurso de interpretación perfectamente consciente para ella, y que inducirá la respuesta que tenemos derecho a esperar cuando hacemos este tipo de interpretación; es decir que el sujeto le hará un regalo, podríamos decir — porque es más bien de su lado que del nuestro, de todos modos— , le hará el regalo de su fantasma fundamental.

¿Cuál es esa interpretación?. En ese momento la analista le dice que, si las cosas siguen así, ella, la analista, tendrá que interrumpir el tratamiento.

Creo que es aquí donde debe verse esa introducción de la función del corte que siempre debería estar presente en análisis, que constituye el fin mismo y el pivote sobre el cual gira todo nuestro tratamiento, y que de hecho da lugar inmediatamente, como respuesta, ¿a qué cosa? a que el sujeto diga finalmente a la analista lo que constituye su fantasma fundamental: el de la cápsula redonda, esférica, perfecta, que ella ha construido justamente por ser incapaz de aceptar una castración, una falta que nadie había podido nunca simbolizar para ella. A partir de ese momento podemos esperar, — con Margaret

Little, y quizás con razón— que el tratamiento culmine en esa última sesión que, se trate de un neurótico, de un futuro analista o de un psicótico, es siempre la misma: aquélla en que el analista repite por enésima vez, y a esto se debe que, no el análisis, sino el autoanálisis jamás esté terminado, y que el paciente experimente por primera vez la única cosa por la cual ha recorrido ese largo camino, la única cosa, el punto al que tenemos que llevarlo: que él es el sujeto de una falta, que está marcado por el sello de la castración como todos nosotros, y que lo que hay que poder asumir es la separación.

LACAN:— Le ruego que pronuncie esas palabritas de conclusión que yo sugería y que usted, por lo que leí, se colocó en posición de emitir —enseguida diré en qué condiciones tuve conocimiento de lo que se dijo la vez pasada; pero, en fin, sé que usted anunció que se encargaría del cierre.

GRANOFF:— No pensé haber anunciado que yo mismo iba a cerrar. Pero en fin, aunque no hablemos de cierre, podemos decir algunas palabras. Evidentemente mi posición, tal como ella se define, es diferente de la suya, en el sentido de que no tengo que hacer la crítica de un artículo *a fortiori,* la critica, en suma del procedimiento o de los resultados del análisis de Margaret Little, sino más bien intentar una interpretación del curso general, del que Margaret Little y Szasz representan formas particulares de d esenlace.

Entre Little y Szasz puede verse, y lo he visto —estoy en el origen de esa imagen, de ese sector de 180°— pero habría que agregar que ambos son autores contemporáneos, que ambos son del mismo período y que a ese título uno y otro deben ser opuestos a lo que sitúa un falso origen de esa mediación, en relación con la contratransferencia, origen que evidentemente se remonta a Freud y a todos los autores de su inspiración, podríamos decir.

Muy brevemente, una suerte de reflexión sobre lo que usted acaba de decirnos podría llevarnos a dos clases de consideraciones bien generales: por una parte, relativas al conjunto de la evolución, y más particularmente en la forma en que Margaret Little da cuenta del punto a su manera, una manera que, evidentemente, tiene todo su valor; porque seguramente no dejaron de observar que ella dejaba transparentar, puede decirse, un temible candor ...

AULAGNIER:—... para oponer a los pedantes.

GRANOFF:—... Es lo que quiero decir. Porque si ese candor temible pudiera oponerse a algo, seguramente sería al pedantismo. Y, en este sentido, es manifiesto para ustedes — pienso yo— que ese candor ella lo obtiene de aquella que lo introdujo en su propia meditación, es decir, Melanie Klein.

Adecuado para espantar al pedante, de quien habríamos hallado, en el mismo periódico, otros representantes que seguramente no se habrían presentado o no habrían presentado su obra en un desarme teórico semejante, pero que nos habrían hecho leer una literatura, digamos, *a priori* más fastidiosa que lo que Margaret Little nos propone; y ya en esa época, es decir, hacia los años treinta, señalaba Bárbara Low, hay autores que no parecen pedantes: en el primer puesto sitúa a Freud y después a Ferenczi.

Tras este pequeño paréntesis, puede decirse que el conjunto de la evolución, tirando un poquito de las cosas y tomando algo del lenguaje de Szasz, que no es, como se diría en inglés, "*irrelevant*", al menos para la época, puede decirse que ocurrió lo siguiente: si Margaret Little, si ciertos analistas como ella, pueden presentar legítimamente la situación analítica como el encuentro de alguien que tiene necesidades con alguien que tiene *"something to spare"* ... ¿qué usted traduciría por ...?

AULAGNIER:—... algo de lo que dispone.

GRANOFF:—... algo de lo que dispone, quizás sea preciso completar aquí la noción de "algo de lo que dispone". Seguramente se trata de algo de sobra, pero con un matiz bastante particular, y es que finalmente se trata de piezas de recambio. Quiero decir que el "de sobra" también está marcado por el signo de lo intercambiable, no tanto porque la pieza de recambio más corriente es una rueda de recambio, que en inglés se llama *"a spare-wheel"*, sino porque el "de sobra" es aquí en verdad, como con respecto a las entradas de teatro de que usted misma hablaba, algo de lo que después de todo una inadvertencia en la boletería habría podido hacer entrar a diez, veinte, o por último a la sala entera. Es decir que a nivel de ese *"something to spare"* se traduce un efecto que Szasz no nombra pero que nosotros traducimos por lo que podríamos llamar un "efecto de politización del análisis" o aún como los efectos a distancia de algo así como el nacimiento del analista en la ciudad, con sus efectos de politización y, yo diría, de descenso a cierta dimensión económica que está presente a nivel de la pieza de recambio.

Al mismo tiempo surge, podemos decir, una nueva ética de esa ciudad analítica, pero de esa nueva ética podemos decir que en lo esencial se carácteriza por, yo diría, el surgimiento de una dimensión nueva, de la delincuencia. Sería demasiado àpresurado referir tal noción de una delincuencia analítica pura y simplemente al análisis salvaje — el análisis salvaje no es siquiera su primer enfoque, hablando con propiedad no se trata de eso— y dicho aspecto de delincuencia está lejos de no ser más que un abordaje comprensivo de la cuestión. Pero aquí presenta sin embargo la mayor importancia, ya que después de todo, la manera en qué Margaret Little se sirve de esa atmósfera de civismo analítico es algo del orden, literalmente, de la aceptación del delito, en la medida en que en toda su refutación de la literatura antecedente sobre la contratransferencia, literatura donde la denegación es finalménte tan tangible y tan tocante como en autores como la que cité la vez pasada, es decir Lucy Tower, de todos modos la dimensión del delito en sin embargo particularmente sensible.

Por lo tanto, ella nos dice —tomando los términos en un sentido szasziano, siempre que sea posible tolerar este neologismo— que es de aceptar el delito, y de esa aceptación del delito así asumido, que provendrá la renovación de la ética que predomina en el civismo analítico en el momento en que ella escribe.

Tomando las cosas por otro lado, es decir, el del artículo, ustedes se han preocupado más de lo que ella merece, yo diría, con respecto a su formulación: "¿Tiene el analista algo de más?". Ese "de más" no es sin embargo tan escandaloso como podría parecerlo, pero incluso si no se trata de algo de más, la pregunta igual puede ser formulada. Lo importante consiste, precisamente, en saber qué. Y aquí se sitúa de nuevo ese sector de 180°. Pues, en efecto, para los autores de la generación contemporánea, ¿qué es lo que el analista tiene de más?. En todas las enumeraciones que se hicieron, sea bajo el título de la contratransferencia, sea bajo cualquiera de los títulos técnicos que pueden hallarse en la literatura, encontrarán ustedes los siguientes encabezamientos del capítulo: tiene de más un saber, o bien un poder, o bien un gran corazón, o una fuerza, o aún, en una nomenclatura más específicamente anglosajona, un *skill*, vale decir, una aptitud cuya frontera con el talento se torna más difícil de definir.

Entre los autores de la generación, no precedente sino antecedente, el "de más" se definiría, como en Barbara Low, de otra manera. ¿Qué tiene él de más?

En Barbara Low, por ejemplo, tiene una curiosidad de más, y el problema es legitimar su curiosidad. En Barbara Low, ya o todavía, podría decirse, lo que tiene de más no es diferente de algo así como una variedad especial de un deseo de curar. Pero, ¿se trata de un deseo de curar? No sé.

Lo cual hace que entre los ejemplos elegidos, en fin, las expresiones más reveladoras en esos autores, después de todo cuando Freud habla de contratransferencia, ¿de qué habla finalmente como ejemplo particularmente fuerte de dificultades? De una paciente muy conmovedora, que dice cosas muy conmovedoras, y de preferencia bella. ¿De qué habla Barbara Low cuando habla de la posición del analista? De uno de esos problemas que traté de señalar el año pasado: ¿es que el analista no debe tratar de ser el *lover*, es decir, el amante del material del paciente? En cuanto al otro autor mencionado por Low, Ferenczi, su obra es ahora demasiado conocida para volver sobre algo que se está convirtiendo en una broma.

Es por cierto en Ferenczi donde la pregunta sobre el deseo del analista tal vez se articule de la manera más patética. Por lo tanto, entre la presencia en el analista de algo particular —¿un "de más", una, diferencia, una especialidad de un deseo?— y, en la generación contemporánea, una definición del "de más" indisociable de lo que podemos llamar, como intenté hacerlo, una politización del analista, ésta es una de las maneras con las que para concluir en siete minutos podríamos tratar de dar cuenta de la evolución de la meditación, en el interior del medio analítico, sobre los llamados problemas de la contratransferencia, y al mismo tiempo y correlativamente, del manejo de lo que llamamos relación de objeto.

LACAN:— No estuve del todo mal inspirado cuando pedí a Granoff que se encargara de la conclusión, no sólo porque así me descarga de una parte de mi tarea de crítica, sino además porque creo que ha completado muy bien, y al mismo tiempo esclarecido, lo que creí percibir en una rápida lectura del discurso de introducción que realizó la vez pasada y que quizás no con motivo, pero en fin, digo en una lectura rápida, me había dejado un poco con las ganas.

Debo decirles que lo había encontrado, con respecto a la tarea que le estaba reservada, especialmente el artículo de Barbara Low, un poco detrás de la verdad; para decirlo todo, como si no hubiera agotado todo lo que puede extraerse de ese artículo, por cierto con mucho el más extraordinario y el más notable de los tres.

De algún modo vi el signo de una evasión en el hecho de que nos haya arrojado, de que nos haya remitido a la forma más moderna de intervención sobre este tema bajo la forma del articulo de Lucy Tower; por otra parte, debo agradecerle que de ese modo haya quedado introducido dicho artículo. Por múltiples razones yo mismo no lo hubiera hecho este año, pero ahora no podemos eludirlo.

Habrá que encontrar un medio para que ese articulo de Lucy Tower que él no pudo resumir, quede disponible, al menos para el conocimiento de cierto número al que puede interesar en el más alto grado.

Esto, para orientar las cosas como deseo tomarlas durante la media hora o los treinta y cinco minutos que nos quedan. No les diré mucho más que lo que sé que pudo aportar cada uno, aunque estoy muy agradecido a Perrier por haberme enviado ayer un breve resumen de lo que por su parte aportó, resumen que se hizo necesario por el hecho, sobre el cual no necesito demorarme mucho mas, de que no pude obtener a tiempo un informe mecanografiado de lo que se dijo la vez pasada. Efecto del azar o de la mala organización, no es ciertamente obra mía que las cosas se hayan producido así; porque durante todo este tiempo de intervalo traté de tomar todas las precauciones para que semejante accidente no se produjera.

Por lo tanto, me doy tiempo. Y tal vez inclusive para una mejor información, para hacer alusión a puntos de detalle que tendré que destacar, los autores de esas intervenciones no pierden nada con esperar un poco. Pienso que masivamente ustedes saben bastante de lo que yo deseaba aportar con la referencia a esos artículos, que ante todo parecen —y efectivamente lo están— centrados todos ellos en la contratransferencia, tema que tampoco pretendo verles de ninguna manera precisar como merece y, por lo tanto, haber hecho esto en las perspectiva de lo que tengo que decirles sobre la angustia, más exactamente de la función que debe cumplir esa referencia a la angustia en la prosecución general de mi enseñanza.

Es que efectivamente estas palabras sobre la angustia no podrían mantenerse alejadas por mucho tiempo de un enfoque más preciso de lo que desde hace algún tiempo surge de una manera cada vez más insistente en mi discurso, a saber: el problema del deseo del analista.

Porque al fin de cuentas al menos esto no puede dejar de escapar a los oídos más duros: que en la dificultad del abordaje de esos autores en lo relativo a la contratransferencia, el obstáculo está en el problema del deseo del analista; obstáculo porque, en suma, tomada en forma masiva, es decir, no elaborada como aquí lo hemos hecho, toda intervención de este orden, por sorprendente que parezca después de sesenta años de elaboración analítica, parece participar de una profunda imprudencia.

Las personas en cuestión, se trate de Szasz, de la propia Bárbara Low, o más aún de Margaret Little — y enseguida diré en qué consiste a ese respecto el progreso de la

cosa— , en las prodigiosas confidencias de las que Lucy Tower, última autora en fecha, habló muy profundamente, o para ser más precisos, hizo una confesión muy profunda de su experiencia, ninguno de esos autores puede evitar poner las cosas en el plano del deseo. El término contratransferencia, allí donde es enfocado, a saber, en general, la participación del analista, pero no olvidemos más esencial que el compromiso del analista, a propósito del cual ven ustedes producirse en esos textos las vacilaciones más extremas, desde la responsabilidad cien por cien hasta la más completa salida del apuro; creo que al respecto el último articulo, del que por desdicha sólo tienen ustedes un conocimiento de forma indicativa, el de Lucy Tower, señala bien, no por primera vez pero sí por primera vez de una manera articulada, lo que en ese orden es mucho más sugestivo, a saber, aquello que en la relación analítica puede sobrevenir del lado del analista y que ella llama un pequeño cambio para él (el analista). De esa reciprocidad de la acción no digo en modo alguno que constituya el término esencial cuya sola evocación esta destinada a restablecer la cuestión en el nivel donde debe ser colocada. En efecto, no se trata de definición, ni siquiera de una exacta definición de la contratransferencia que podría ser dada muy simplemente, bien simplemente no ofrece sino un inconveniente como definición: el de descargar completamente la cuestión de su alcance, es decir, que es contratransferencia todo aquello que, de lo que recibe en el análisis como significante, el psicoanalista reprime. La contratransferencia no es otra cosa, y por eso, el problema de la contratransferencia no es el verdadero problema. Es en el estado de confusión en que se nos la presenta, que cobra su significación. Dicha significación única es aquélla a la cual ningún autor puede escapar, precisamente en la medida en que es eso lo que le interesa: el deseo del analista.

Si tal cuestión no sólo no está resuelta sino que finalmente tampoco ha comenzado a estarlo, es simplemente porque hasta ahora, en la teoría analítica, quiero decir hasta este seminario precisamente, no hubo ninguna exacta puesta en posición de lo que es el deseo.

Pues, sin duda, llevar esto a cabo no es empresa pequeña. Además, pueden comprobar que nunca pretendí realizarlo de un sólo paso. Ejemplo: la manera como lo he introducido, distinguiendo, enseñándoles a situar en su distinción el deseo con relación a la demanda. Y al comienzo de este año especialmente, introduje ese algo nuevo, sugiriéndoles de entrada, a fin de observar vuestra respuesta o vuestras reacciónes, como se dice, que no faltaron, la identidad del deseo y de la ley.

Es bastante curioso que semejante evidencia —porque se trata de una evidencia, inscripta en los primeros pasos de la doctrina analítica misma—, que semejante evidencia no pueda sin embargo ser introducida o reintroducida, si ustedes quieren, sino con tales precauciones.

Por eso vuelvo hoy sobre este plano, para mostrar algunos aspectos del mismo y hasta algunas implicaciones. El deseo, entonces, es la ley. No se trata sólo de que en la doctrina analítica, con su cuerpo central del Edipo (...), esta claro que lo que constituye la sustancia de la ley es el deseo por la madre, y que inversamente, lo que normativiza el deseo mismo, lo que lo sitúa como deseo, es la llamada "ley de prohibición del incesto".

Tomemos las cosas por el sesgo, por la entrada que define esta palabra —que tiene un sentido presentificado en la época misma que vivimos—: el erotismo. Como se sabe, su manifestación sadiana, digamos, si no sádica, es las más ejemplar. El deseo se presenta en ella como voluntad de goce sea cual fuere el sesgo por el que se manifieste; hablé del sesgo sadiano, no dije sádico, y esto también es verdad para lo que llamamos masoquismo.

Esta bien claro que si algo revela la experiencia analítica es que incluso en la perversión, donde el deseo se presentaría en suma como aquello que hace la ley, es decir, como una subversión de la ley, el deseo es de hecho y verdaderamente el soporte de una ley. Si algo sabemos ahora del perverso es que lo que aparece desde afuera como satisfacción sin freno resulta ser defensa, puesta en juego, puesta en ejercicio de una ley en tanto que ella frena, suspende, detiene, precisamente, en el camino del goce.

La voluntad de goce en el perverso, como en cualquier otro, es voluntad que fracasa, que encuentra su propio limite, su propio freno, en el ejercicio como tal del deseo perverso. Para decirlo de una vez, y como bien lo señaló una de las personas que habló hoy a mi pedido, el perverso no sabe al servicio de qué goce se ejerce su actividad. No es en todos los casos al servicio del propio.

Esto permite situar de qué se trata a nivel del neurótico. El neurótico se carácteriza —y por eso fue el lugar de pasaje, el camino que nos llevaría a este descubrimiento, que es un paso decisivo en moral— por el hecho de que la verdadera naturaleza del deseo — en tanto que ese paso decisivo no queda franqueado sino a partir del momento en que orientamos la atención sobre lo que estoy articulando expresamente ante ustedes — , el neurótico constituyó ese camino ejemplar en el sentido de que nos muestra que es a la búsqueda, a la institución de la ley misma que tiene necesidad de pasar, para dar su estatuto a su deseo, para sostener su deseo. El neurótico, más que cualquier otro, pone de relieve el hecho ejemplar de que no puede desear sino según la ley. El neurótico no puede sostener, no puede dar su estatuto a su deseo sino como insatisfecho de él o como imposible. Claro está que llevo las de ganar al hablarles sólo de la histérica o del obsesivo, ya que esto es dejar completamente fuera del campo de la neurosis aquello que, a través de todo el camino recorrido, aún nos embaraza, a saber, la neurosis de angustia, sobre la cual espero hacerles dar este año el paso necesario. No olvidemos que de esa neurosis partió Freud, y que si la muerte, su muerte nos privó de algo, es de no haberle dejado tiempo para volver a el ella. En lo relativo al tema de la angustia, y por paradójico que les parezca, nos vemos inducidos al plano crucial, al punto crucial que llamaré "mito de la ley moral", a saber: que toda posición sana de la ley moral debería ser buscada en el sentido de una autonomía del sujeto.

El propio acento de esa búsqueda, la acentuación cada vez mayor, en el curso de la historia de tales teorías éticas, de la noción de autotomía, en buena medida muestra de qué se trata, a saber, de una defensa, y que lo importante es tragarse esta verdad primera y evidente: que la ley moral es heterónoma; por eso insisto sobre el hecho de que ella proviene de lo que llamo "lo real", en tanto que éste interviene, e interviene cuando interviene esencialmente, como nos dice Freud, elidiendo al sujeto, determinando con su intervención incluso lo que llamamos "represión", y que sólo cobra su pleno sentido a partir de esa función sincrónica, la que articulé ante ustedes al hacerles observar qué cosa es, en una primera aproximación, borrar las huellas. Claro está que sólo se trata de una

primera aproximación, ya que todos saben, precisamente, que las huellas no se borran y que esto constituye la aporía del asunto, aporía que para ustedes no es la única, y muy precisamente por eso se elabora ante ustedes la noción de significante; no se trata del borramiento de las huellas sino del retorno del significante al estado de huellas, la abolición de ese pasaje de la huella al significante constituido por lo que intenté hacerles sentir, describirles mediante una puesta de la huella entre paréntesis, un subrayado, un tachado, una marca de la huella. Esto es lo que salta con la intervención de lo real. Al remitir el sujeto a la huella, al mismo tiempo lo real abuele al sujeto; porque no hay sujeto sino por el significante, por e se pasaje al significante: un significante es lo que representa al sujeto para otro significante.

Para captar el resorte capital de esta cuestión —no en la perspectiva, siempre demasiado fácil, de la historia y del recuerdo, porque el olvido parece una cosa demasiado material, demasiado natural para que no se crea que anda sola, aunque sea lo más misteriosodel mundo a partir del momento en que la memoria está puesta para existir— , para eso trato de introducirlos en una dimensión que sea transversal, todavía no tan sincrónica como la otra.

Tomemos al masoquista. El "masoco", como se dice, —lo más enigmático de la perversión para poner en suspenso— bien sabe, dirán ustedes, que el que goza es el otro. Se trataría, pues, del perverso nacido a su verdad. Constituiría la excepción a todo lo que dije antes acerca de que el perverso no sabe gozar; por supuesto, el que goza es siempre el otro, y el "masoco" lo sabría. Y bien, volveré sobre esto, sin duda. Por ahora quiero acentuar que lo que escapa al masoquista y lo pone en el mismo caso que todos los perversos, es el hecho de que él cree, por cierto, que lo que busca es el goce del otro; pero justamente, porque lo cree, no es esto lo que busca. Lo que se le escapa, aunque sea verdad sensible y que realmente se arrastra por doquier y está al alcance de todo el mundo, pero por ello jamas vista en su verdadero nivel de función, es que él busca la angustia del otro.

Lo cual no quiere decir que busque fastidiarlo .Pues por no comprender qué quiere decir buscar la angustia del otro —naturalmente es en su nivel grosero y hasta estúpido que las cosas son conducidas por una suerte de sentido común— , por no poder distinguir la verdad que hay detrás de esto, uno abandona esa conchilla en la que algo más profundo esta contenido, y que se formula como acabo de decirles.

Por eso es necesario que volvamos sobre la teoría de la angustia, de la angustia—señal, y que hagamos la diferencia, o más exactamente que volvamos sobre lo que aporta de nuevo la dimensión introducida por la enseñanza de Lacan en lo relativo a la angustia, en tanto que no se opone a Freud, pero por ahora puesta sobre dos columnas. Diremos que al término de su elaboración, Freud habla de la angustia—señal que se produce en el Yo, ¿en lo relativo a que?. A un peligro interno. Es un signo que representó algo paraalguien: el peligro interno para el Yo. La transición, el pasaje esencial que permite utilizar esa misma estructura dándole su pleno sentido y suprimir la noción de interno, de peligro interno: no hay peligro interno por la razón — como de manera paradójica a los ojos de orejas distraídas, como de manera paradójica volví sobre el asunto cuando les dí mi seminario sobre la Etica, a saber, sobre la topología del *Entwurf*— , no hay peligro interno por la razón de que la envoltura del aparato neurológico —por cuanto es una teoría de ese aparato lo que se da— , esa envoltura no tiene interior, ya que sólo tiene una superficie, que el sistema (psi) como *auf* (sic), como estructura, como lo que se interpone entre percepción y conciencia, se sitúa en otra dimensión, como otra, en tanto que lugar del significante; que desde ese momento la angustia es introducida ante todo, como lo hice antes del seminario de este año, el año pasado, como manifestación específica en el nivel del deseo del Otro como tal.

¿Qué representa el deseo del Otro en tanto que sobreviene por este sesgo?. Aquí cobra su valor la señal, la señal que si se produce en un lugar que topológicamente podemos llamar el Yo, concierne a otro. El Yo es el lugar de la señal. Pero no es para el Yo que se da esa señal. Esto resulta evidente: si se enciende a nivel del Yo, es para que el sujeto —no podemos llamarlo de otro modo que de advertido de algo.

Queda advertido de ese algo que es un deseo, es decir, una demanda que no concierne a ninguna necesidad, que no concierne a otra cosa que a mi ser mismo, es decir, que me pone en cuestión; digamos que él la anula: en principio, eso no se dirige a mí como presente, se dirige a mí, si ustedes quieren, como esperado, se dirige a mí mucho más aún como perdido, y, para que el otro se reencuentre allí, solicita mi pérdida. Eso es la angustia. El deseo del Otro no me reconoce, como cree Hegel, lo que vuelve muy fácil la cuestión. Porque si me reconoce, como nunca me reconocerá lo suficiente, no tengo más que utilizar la violencia. Por lo tanto, ni me reconoce ni me desconoce. Porque sería demasiado fácil: siempre puedo salir de allí a través de la lucha y la violencia. El me pone en cuestión, me interroga en la raíz misma de mi propio deseo como a, como causa de ese deseo y no como objeto, y puesto que eso es lo que busca, en una relación de antecedencia, en una relación temporal, nada puedo hacer para romper ese apoderamiento salvo comprometerme en él. Dicha dimensión temporal es la angustia, y ésa es la dimensión temporal del análisis. Porque el deseo del analista suscita en mí esa dimensión de la espera, soy tomado en eso que es la eficacia del análisis. Bien quisiera que me viese como tal o cual, que hiciera de mí un objeto. La relación con el otro, aquí hegeliano, es muy cómoda, porque entonces tengo contra esto todas las resistencias, y contra esa otra dimensión se desliza, digamos, una buena parte de la resistencia. Sólo que para eso es preciso saber qué es el deseo y ver su función, no solamente en el plano de la lucha, sino allí donde Hegel — y por buenas razones— no quiso ir a buscarlo: en el plano del amor.

Ahora bien, si a él se dirigen — y quizás vayan conmigo, porque después de todo, cuanto más pienso en él y más hablo de él, más indispensable encuentro ilustrar las cosas de que hablo— , si leen el artículo de Lucy Tower verán esta historia: dos tipos, dos tipos con quienes lo que ella cuenta es particularmente ilustrativo y eficaz; dos historias de amor.

¿Por qué la cosa salió bien? En un caso ella misma fue conmovida, no fue ella quien conmovió al otro, fue el otro quien la puso a ella en el plano del amor; y en el segundo caso, el otro no llegó a eso, y esto no es interpretación, porque está escrito y Lucy Tower dice por qué.

Esto está destinado a inducirnos algunas reflexiones sobre el hecho de que, si hubo personas que dijeron algo sensato sobre la contratransferencia, fueron sólo mujeres

Ustedes me dirán: ¿y Michel Balint?. Sólo que, cosa bastante llamativa, si elaboró su artículo fue con Alicia. Ella Sharp, Margaret Little, Bárbara Low, Lucy Tower. ¿Por qué son mujeres las que simplemente osaron hablar del asunto, en aplastante mayoría, y dijeron cosas interesantes?. Se trata de una pregunta que habrá de aclararse por completo si la tomamos bajo el sesgo del que hablo, a saber, la función del deseo, la función del deseo en el amor, a propósito del cual, pienso, están ustedes maduros para o ír esto, que además es una verdad desde siempre conocida, pero a la cual nunca se le dio su lugar: que en la medida en que el deseo interviene en el amor' del cual es, puedo decir, una clave esencial, el deseo no concierne al objeto amado.

En tanto que coloquen esa verdad primera, sólo a cuyo alrededor puede girar una dialéctica válida del amor, en el rango de un accidente *(Erniedrigung)* de la vida amorosa, de un Edipo que se toma las patas, y bien, no comprenderán absolutamente nada de lo importante, ni de la manera como conviene plantear la cuestión relativa al deseo del analista. Puesto que es preciso partir de la experiencia del amor, como lo hice el año de mi seminario sobre la transferencia, para situar la topología donde esa transferencia puede inscribirse, puesto que es preciso partir de allí, hoy hacia allí los conduzco.

Pero dado que voy a terminarlo ahora, mi discurso cobra un aspecto interrumpido. Lo que produje en último termino como fórmula puede no pasar sino por una pausa, cabeza de capítulo o conclusión, como quieran. Después de todo, es legítimo que lo tomen como piedra de escándalo o banalidad. Pero aquí deseo que retomemos la próxima vez la continuación de este discurso, para situar exactamente en este punto la función indicativa de la angustia y aquello a lo cual nos dará acceso de inmediato.



Clase 13

6 de Marzo de 1963

Seguiremos andando, pues, en nuestra aproximación la angustia, la que por su parte les hago oír como del orden de la aproximación .Cierto es que ya están ustedes bastante advertidos, por lo que aquí produzco, de que quiero enseñarles que la angustia no es lo que un vano pueblo piensa. Verán, sin embargo, al releer los textos capitales sobre el punto, que lo que les enseño se halla lejos de estar ausente de los mismos, simplemente, esta oculto y velado a la vez, oculto por fórmulas que bajo su revestimiento, su caparazón, son modos de abordaje quizás demasiado precavidos. Los mejores autores dejan manifestarse algo sobre lo cual ya hice hincapié: que la angustia no es "*objektlos*", no es sinobjeto.

En el apéndice B, '*Ergänzung zur Angst*", complemento al tema de la angustia, de "*Hemmung, Symptom und Angst*", la frase misma que precede a la referencia que da Freud, siguiendo en esto la tradición a la indeterminación, al *Objektlossigkeit* de la angustia — después de todo no tienen más que recordar el propio conjunto del artículo para decir que esa carácterística de ser sin objeto no puede ser retenida—, en la misma frase anterior, Freud dice que la angustia es *Angst vor Etwas*, o sea, esencialmente, angusti a ante algo.

¿Podemos contentarnos con esta fórmula?. Desde ya que no. Pienso que debemos ir más allá, decir más sobre esa estructura, la que como ven ya se opone como contraste; si es cierto que la angustia —que es la relación con el objeto por mí abordado, causa del

deseo— se opone por contraste con ese "*vor*", como es posible que esa cosa que les coloqué como algo que promueve el deseo por detrás del deseo, haya pasado adelante; éste es quizás uno de los resortes capitales del problema.

De todos modos, señalemos que nos hallamos con la tradición, ante lo que llaman un tema casi literario, un lugar común, el que está entre el miedo y la angustia, que todos los autores que aluden a la posición semántica oponen, al menos al principio, aunque enseguida se tienda a vincularlos o a reducirlos el uno al otro, lo cual entre los mejores no ocurre. Al principio se tiende a acentuar la oposición entre el miedo y la angustia, diferenciando — digamos— su posición con relación al objeto. Y es en verdad sensible, paradójico, significativo el error así cometido, que se llegue a hacer hincapié en que el miedo sí tiene un objeto.

Franqueando la carácterística segura, hay aquí peligro objetivo, *Gefahr*, peligrosidad, *Gefahrdung*, situación de peligro, entrada del sujeto en el peligro, lo cual después de todo merecería un alto: ¿qué es un peligro? Se dirá que por naturaleza, el miedo e sadecuado, correspondiente, *entsprechend*, al objeto del que parte el peligro. El artículo de Goldstein en el que nos detendremos, sobre el problema de la angustia, es muy significativo de esa suerte de deslizamiento, de arrastre, de captura, por así decir, de la pluma de un autor — que en la materia supo vincular, como verán, carácterísticas esenciales y muy valiosas en nuestro tema— , deslizarse de la pluma por una tesis que insiste, de un modo del que puede decirse que en este aspecto su tema no lo exige para nada — ya que se trata de la angustia— , que insiste, por así decir, sobre el carácter orientado del miedo, como si el miedo estuviera ya totalmente hecho de la localización del objeto, de la organización de la respuesta, de la oposición, de la *Entgegendstehend* de lo que es *Umwelt* y todo lo que en el sujeto tiene que hacerle frente.

No basta con evocar; primera referencia convocada en mi recuerdo por tales proposiciones: recordé lo que creo haberles señalado en una pequeña, no se puede llamar a eso "cuento", nota, impresión de Chéjov, que se tradujo con el título de "*Frayeurs*" (pavores); inútilmente trate de que se me hiciera saber el título de este cuento en ruso; porque inexplicablemente ninguno de mis oyentes rusófonos pudo encontrarme dicha nota, perfectamente localizada con su año en la traducción francesa, y ni siquiera con la ayuda de esa fecha, en las ediciones de Chéjov, que sin embargo por lo general están ordenadas cronológicamente; es singular, es desconcertante y no puedo decir que no he quedado decepcionado. En esa nota, bajo el termino "*Frayeurs*", los *frayeurs* que el experimentó — creo que ya una vez les señalé de qué se trataba— , un día, con un muchacho que conduce su trineo — su *droschka*, o algo así— avanza por una planicie, y a lo lejos, al ponerse el sol, el sol ya se ha puesto sobre el horizonte, distingue un campanario, a una proximidad razonable para percibir sus detalles, y por una pequeña ventana, en un piso muy elevado del campanario, al que por conocer el lugar sabe que no puede accederse de ninguna manera, ve vacilar una misteriosa, inexplicable llama que nada le permite atribuir a ningún efecto de reflejo; es manifiesto que hay aquí localización de algo: el autor hace un breve cómputo de lo que puede motivar o no la existencia de ese fenómeno y, excluida ya toda especie de causa conocida, de pronto es captado por algo que leyendo ese texto creo que de ningún modo puede llamarse angustia, es captado por algo que además él mismo llama de un modo que evidentemente por no tener actualmente el término ruso se tradujo por *frayeurs* — creo que es lo que mejor responde al texto— y que es del orden, no de la angustia sino del miedo; y lo que teme no es una cosa cualquiera que lo amenaza, es algo que justamente posee el carácter de referirse a lo desconocido que se manifiesta ante él. Bajo el mismo título dará enseguida este ejemplo: un día ve pasar en su horizonte, sobre el riel, una especie de vagón que le da la impresión — si olmos su descripción— de ser un vagón— fantasma, ya que nada tira de él, nada explica su movimiento; un vagón pasa a toda velocidad tomando la curva del riel que tiene ante sí. ¿De dónde viene?. ¿A dónde va?. Una especie de aparición arrancada en apariencia a todo determinismo localizable: también esto lo coloca por un instante en un desorden, en un verdadero pánico, y que es realmente del orden del m iedo; tampoco hay aquí amenaza y la carácterística de la angustia falta seguramente, en el sentido de que el sujeto no está ni oprimido, ni interesado en lo más íntimo de sí mismo, vertiente por la que se carácteriza la angustia y sobre la cual insisto.

El tercer ejemplo es el de un perro de raza cuya presencia, dada su perfecta ubicación de todo lo que le rodea, cuya presencia nada le permite explicar, a esa hora y en ese lugar; revive el misterio del perro de Fausto, piensa que esta viendo la forma bajo la cual lo aborda el diablo; aquí el miedo se dibuja realmente del lado de lo desconocido, y no es un objeto, no es el perro lo que le da miedo, sino otra cosa que está detrás del perro.

Por otra parte, resulta claro que la insistencia sobre el hecho de que los efectos del miedo poseen en cierto modo un carácter de adecuación de principio, a saber, que el miedo desencadena la huida, queda suficientemente comprometida por algo que es preciso remarcar: que en muchos casos el miedo paralizante se manifiesta como acción inhibidora y hasta plenamente desorganizante, y hasta puede arrojar al sujeto en el desconcierto menos adaptado a la respuesta, menos adaptado a la finalidad considerada como la forma subjetivaadecuada.

Habrá que buscar, pues, en otra parte la distinción, la referencia por donde la angustia se distingue del miedo. Bien piensan ustedes que no es sólo una paradoja, o deseo de jugar con una transposición, si aquí promuevo que la angustia no es sin objeto, fórmula cuya forma seguramente dibuja esa relación subjetiva que es la de etapa, resorte al que hoy deseo aproximarme más, dado que, sin duda, vengo preparando aquí desde hace tiempo el término objeto con un acento que se distingue de lo que los autores definieronhasta ahora como objeto al hablar del objeto del miedo.

Desde luego, es fácil dar de inmediato su soporte al *vor Etwas* de Freud, ya que éste lo articula en el artículo, y de todas las maneras: es lo que él llama el peligro, *Gefahr* o *Gefahrdung*, interno, el que viene de adentro. Les dije: no hay que contentarse con la noción de peligro, *Gefahr* o *Gefährdunp*. Pues acabo de señalar su carácter problemático, cuando se trata del peligro exterior — en otros términos, qué cosa advierte al sujeto de que es un peligro sino el mismo miedo, sino la angustia— , pero el sentido que puede tener el término "peligro interior" está demasiado ligado a la función de toda una estructura que hay que conservar, de todo el orden de lo que denominamos defensa, para que no veamos que en el propio término "defensa" la función del peligro e stá ella misma implicada, pero no por ello queda esclarecida.

Tratemos de seguir más paso a paso la estructura e indicar dónde pretendemos fijar, localizar ese rasgo de señal sobre el cual finalmente Freud se detuvo como ante el más

adecuado para indicarnos, a nosotros analistas, el uso que podemos hacer de la función de la angustia. Esto es lo que espero a alcanzar por el camino en el que intento conducirlos.

Sólo la noción de real, en la opaca función de la que saben que parto para oponerle la del significante, permite orientarnos y decir ya que ese *etwas* ante el cual la angustia opera como señal es para el hombre algo —digámoslo entre comillas— "necesario", e s del orden de lo irreductible de ese real. En este sentido fue que aventuré ante ustedes la formula de que, de todas las señales, la angustia es aquélla que no engaña.

De lo real, por lo tanto, y — les he dicho— de un modo irreductible bajo el cual ese real se presenta en la experiencia, tal es aquello de que la angustia es la señal, tal es en este momento, en el punto en que nos hallamos, el guía, el hilo conductor al que les pido se atengan para ver a dónde nos lleva.

Ese real y su lugar es exactamente aquél del que, con el soporte del signo de la barra, puede inscribirse la operación llamada en aritmética "división". Ya les enseñé a situar el proceso de la subjetivización en la medida en que es en el lugar del Otro, bajo las especies primarias del significante, que el sujeto tiene que constituirse, en el lugar del Otro y sobre lo dado de ese tesoro del significante ya constituído en el Otro y tan esencial

A	S	x
$	A (barrado)	angustia deseo
a		

para todo advenimiento de la vida humana como todo lo que podemos concebir del *Umwelt* natural. Es con relación al tesoro del significante que desde ahora lo espera y constituye el espacio donde tiene que situarse, que el sujeto, el sujeto en ese nivel mítico que todavía no existe, que no existe sino partiendo del significante — que le es anterior, que con relación a él es constituyente— que el sujeto hace esta primera operación interrogativa: "en A — si ustedes quieren— ¿cuántas veces S?". Y propuesta la operación de una cierta manera que en A está marcada por esa interrogación, aparece, como diferencia entre A barrada respuesta y A dado, algo que es el resto, lo irreductible del sujeto, "**a**". "**a**" es lo que resta de irreductible en esa operación total de advenimiento del sujeto en el lugar del Otro, y de aquí tomará su función.

La relación de "**a**" con S, "**a**" en tanto que es justamente lo que representa a S de manera real e irreductible, "**a**" sobre S, es lo que cierra la operación de las división, ya que A, por así decir, es algo que no tiene común denominador, es algo que está fuera del común denominador entre "a" y S. Si convencionalmente queremos redondear de todos modos la operación, ¿qué hacemos?. Ponemos en el numerador el resto, "**a**", en el denominador el divisor, S. *$* (barrado) es equivalente a "**a**" sobre S.

En ese resto, entonces, en tanto que es la caída, por así decir, de la operación subjetiva, en ese resto reconocemos, estructuralmente en una analogía calculadora, el objeto perdido; con esto tenemos que vérnoslas, por una parte en el deseo y por otra en la angustia. Nos las vemos con él en la angustia, por así decir, lógicamente, anteriormente al momento en que nos las vemos con él en el deseo.

Y si ustedes quieren, para connotar esos tres pisos de la operación, diremos que hay aquí un X que sólo podemos nombrar retroactivamente y que es, hablando con propiedad, el acceso al Otro, el designio esencial en el que el sujeto tiene que plantearse y cuyo nombre diré después. Tenemos aquí el nivel de la angustia en la medida en que es constitutivo de la aparición de la función "**a**", y es en el tercer término que aparece S barrado como sujeto del deseo.

Ahora, para ilustrar, para hacer viva esta abstracción sin duda extremada que acabo de articular, los llevaré a la evidencia de la imagen, y esto por cierto tanto más legítimamente cuanto que es de imagen que se trata, cuanto que lo irreductible de "**a**" es del orden de la imagen.

Aquél que poseyó el objeto del deseo y de la ley, aquél que gozó de su madre, Edipo para nombrarlo, da ese paso más, ve lo que hizo. Saben ustedes que ocurre entonces ¿Qué palabra elegir, como decir lo que es del orden de lo indecible y cuya imagen sin embargo quiero hacer surgir para ustedes?. El hecho de que él ve lo que hizo tiene por consecuencia que él ve —he aquí la palabra ante la que me topo— , un instante después, sus propios ojos en el suelo, hinchados por un tumor vidrioso, confuso montón de basuras ya que — ¿como decirlo así?— por haberse arrancado los ojos de las órbitas, evidentemente ha perdido la vista. Y sin embargo, no deja de verlos, de verlos como tales, como el objeto—causa al fin revelado de la última la postrera, no ya culpable sino fuera de los limites, concupiscencia: la de haber querido saber.

La tradición dice incluso que a partir de ese momento se vuelve verdaderamente vidente. En Colona ve tan lejos como puede verse y tanto más allá que ve el futuro destino de Atenas.

¿Qué es el momento de la angustia?. ¿Acaso lo posible de ese gesto por el que Edipo puede arrancarse los ojos, hacer con ellos ese sacrificio, esa ofrenda, precio de la ceguera donde se ha cumplido su destino? ¿Es acaso la angustia la posibilidad que tiene el hombre de mutilarse? No. Aquí esta, precisamente, lo que por medio de esta imagen me esfuerzo por indicarles: que una imposible visión los amenaza desde vuestros propios ojos por tierra.

Tal es, creo, la clave más segura que podrán encontrar nunca, sea cual fuera el modo de acceso con el que se presente para ustedes el fenómeno de la angustia.

Y además, por expresiva, por provocadora que sea, por así decir, la estrechez de la localidad que les indico como lo cercado por la angustia, adviertan que si esa imagen se encuentra aquí como fuera de los límites, no es por preciosismo alguno de mi elección, no se trata de una elección excéntrica: una vez que la indico, es verdaderamente corriente encontrarla. Vayan a la primera exposición actualmente abierta al público, en el Museo de Artes Decorativas, y verán dos Zurbarán, uno de Montpellier y el otro de otro sitio;

representan, creo a Lucía y Ágata, cada una con sus ojos y su par de senos en una fuente. Mártir, digamos, lo cual quiere decir testigo de lo que aquí se ve; además la angustia no es —como les decía— lo posible, a saber, que esos ojos estén desnucleados, que esos senos estén arrancados. Porque en verdad, cosa que también merece ser destacada, estas imagenes cristianas no son especialmente mal toleradas, a pesar de que algunos, por razones que no siempre son las mejores, hacen remilgos frente a ellas. Stendhal, hablando de San Stefano il Rotondo, en Roma, encuentra que esas imagenes sobre las paredes son repugnantes. Seguramente en el sitio mencionado están lo suficientemente desprovistas de arte para que nos veamos introducidos, debo decir, un poco más vivamente a su significación.

Pero las encantadoras personas que nos presenta Zurbarán, al presentarnos dichos objetos sobre una fuente, no nos presentan otra cosa que lo que llegado el caso —y no nos privamos de ello— puede constituir el objeto de nuestro deseo; tales imagenes no nos introducen en modo alguno, por lo que hay de común entre nosotros, en el orden de la angustia.

Para esto convendría que Zurbarán estuviese concernido de manera más personal, que fuese sádico o masoquista, por ejemplo, puesto que entonces se trataría de un verdadero masoquista, de un verdadero sádico, lo cual no quiere decir alguien que puede tener fantasmas que calificamos de sádicos o de masoquistas por poco que reproduzcan la posición fundamental del sádico o del masoquista: el verdadero sádico, en la medida en que podemos localizar, coordinar, construir su condición esencial, el verdadero masoquista, en la medida en que, por localización, por eliminación sucesiva, necesitamos extremar mucho más el plano de su posición que lo que nos es dado por otros como *Erlebnis; Erlebnis* ella misma más homogénea, *Erlebnis* del neurótico, pero *Erlebnis* que es sólo referencia, dependencia, imagen de algo más allá que constituye la especificidad de la posición perversa, y donde el neurótico toma en cierto modo referencia y apoyo para fines sobre los cuales volveremos.

Tratemos, pues, de decir lo que podemos presumir que es esa posición sádica o masoquista, lo que las imagenes de Lucía y Ágata pueden verdaderamente implicar: su clave es la angustia. Pero habrá que buscar, saber por qué. ¿Cuál es la posición del masoquista?. ¿Qué le oculta su fantasma? Ser el objeto de un goce del Otro que es su propia voluntad de goce; porque, después de todo, el masoquista no encuentra forzosamente —como un apólogo humorístico ya citado aquí lo recuerda— a su *partenaire*. ¿Qué encubre esa posición de objeto sino el alcanzarse a sí mismo, proponerse en la función del andrajo humano, de ese pobre desecho del cuerpo separado que aquí se nos presenta? Y por eso digo que la mira del goce del Otro es una mira fantasmática. Lo que se busca, es en el Otro la respuesta a esa caída esencial del sujeto en su miseria última, y que es la angustia. ¿Dónde está este otro del que se trata? Tal es la razón por la cual se produjo en este circulo el tercer término, siempre presente en el goce perverso: aquí reaparece la profunda ambigüedad en la que se sitúa una relación en apariencia dual. Porque además es preciso que sientan dónde pretendo señalarles esa angustia. Podríamos decir —la cosa está suficientemente puesta de relieve por toda clase de aspectos de la historia— que esa angustia que constituye la mira ciega del masoquista —porque su fantasma se la oculta— no es por eso menos realmente lo que podríamos llamar la angustia de Dios.

¿Tengo necesidad de recurrir al mito cristiano más fundamental para dar cuerpo a lo que aquí sostengo?: a saber, si toda la aventura cristiana no se embarcó por esa tentativa central, inaugural, encarnada por un hombre cuyas palabras hay que volver a oír, aquél que impulsó las cosas hasta el último término de una angustia que sólo encuentra su verdadero ciclo a nivel de aquél por el cual se instauró el sacrificio, es decir, a nivel del padre.

Dios no tiene alma. Esto es bien evidente. Ningún teólogo pensó además en atribuirle una. Sin embargo, el cambio total, radical, de la perspectiva de la relación , con Dios, comenzó con un drama, una pasión en la que alguien se hizo alma de Dios. Porque, para situar también el lugar del alma en ese nivel a de residuo de objeto caído, lo que esencialmente importa es que no hay concepción viviente del alma, con todo el cortejo dramático en que esta noción aparece y funciona en nuestro área cultural, sino acompañada, precisamente de la manera más esencial, por esa imagen de la caída.

Todo lo que articula Kierkegaard no es más que referencia a esos grandes hitos estructurales. Entonces, observen que comencé ahora por el masoquista. Era el más difícil; pero también el que evitaba las confusiones. Porque no puede comprenderse mejor lo que es el sádico, y la trampa que implica hacer de él tan sólo la transposición, el revés, la posición invertida de la del masoquista, a menos que procedamos —y es lo que habitualmente se hace— en sentido contrario.

En el sádico, la angustia está menos escondida. Lo está incluso por poco que se anteponga en el fantasma, el cual, si se lo analiza, hace de la angustia de la víctima una condición enteramente exigida. Sólo que esto mismo debe hacernos desconfiar. ¿Qué busca el sádico en el Otro? Pues está bien claro que para él el Otro existe, y no porque lo tome por objeto debemos decir que hay allí vaya a saber que relación a la que llamaríamos inmadura, o incluso, como se expresa, pregenital; el Otro es absolutamente esencial, y esto es lo que quise articular cuando di mi seminario sobre la Etica, al vincular a Sade con Kant, el esencial cuestionamiento del Otro que llega hasta a simular, y no por azar, las exigencias de la ley moral, que allí están para mostrarnos que la referencia al Otro como tal forma parte de su designio.

Es aquí donde los textos que podemos retener, quiero decir aquellos que dan cierto pie a una suficiente crítica, cobran su valor, su valor señalado por la extrañeza de tales momentos, de tales rodeos que en cierto modo se desprenden, detonan con relación al hilo que se ha seguido. Les dejo buscar en "*Juliette* ", y hasta en *"Los 120 días..."*, esos pocos pasajes donde los personajes, ocupados en saciar sobre las víctimas elegidas su avidez de tormentos, entran en ese caprichoso, singular y curioso trance, lo repito, varias veces indicado en el texto de Sade, y que se expresa en estas extrañas palabras que tengo que articular aquí: "He tenido, exclama el torturador, he tenido la piel del imbécil." (*J'ai eu, s'écrie le tourmenteur, j'ai eu la peau du con*).

No es este un aspecto que caiga de su peso en el surco de lo imaginable, y el carácter privilegiado, el momento de entusiasmo, el carácter de trofeo supremo esgrimido en el punto culminante del capítulo, es algo que creo suficientemente indicativo de lo siguiente: se busca algo que en cierto modo es el revés del sujeto, lo que cobra aquí su significación

de esa cáracterística de guante dado vuelta que señala la esencia femenina de la víctima. Se trata del paso de lo más oculto al exterior; pero al mismo tiempo observemos que ese momento aparece indicado de alguna manera en el propio texto, como si estuviera totalmente impenetrado por el sujeto, dejando justamente oculto el rasgo de su propia angustia.

Para decirlo todo, si algo evoca tanto esa poca luz que podemos tener sobre la relación verdaderamente sádica, como la forma de los textos explicativos donde se despliega su fantasma, si algo nos sugiere es en cierto modo el carácter instrumental al que se reduce la función del agente. Lo que en cierto modo esconde, salvo en relámpago, la mira de su acción, es el carácter de trabajo de su operación. También él tiene relación con Dios: esto se manifiesta por doquier en el texto de Sade. No puede avanzar un paso sin esa referencia al ser supremo en maldad, de quien tan claro resulta, para él y para el que habla, que no se trata sino de Dios.

Hace un esfuerzo loco, considerable, agotador, que hasta deja escapar su meta, para realizar —eso que a Dios gracias, hay que decirlo, Sade nos ahorra tener que reconstruir, porque lo articula como tal— para realizar el goce de Dios.

Creo haberles mostrado aquí el juego de ocultamiento por el cual angustia y objeto, en uno y en otro, son llevados al primer plano, uno a expensas del otro término, pero en lo cual también en estas estructuras se designa, se denuncia el vínculo radical de la angustia con ese objeto en tanto que este cae. Por aquí mismo se alcanza su función esencial, su función decisiva de resto del sujeto, el sujeto como real. Seguramente esto nos invita a acentuar más la realidad de esos objetos. Y al pasar a este capítulo siguiente, no puedo dejar de destacar hasta que punto ese estatuto real de los objetos, ya localizado sin embargo por nosotros, fue dejado de lado, mal definido por personas que sin embargo se valen de referencias o indicadores biologizantes del psicoanálisis.

¿No es esta la ocasión de advertir cierto número de rasgos con relieve propio y en los que yo quisiera, como puedo y empezando por el final, introducirlos? Porque los pechos, ya que aquí los tenemos, sobre la fuente de Santa Ágata, ¿no es esta ocasión de reflexionar, ya que — se lo dice desde hace mucho tiempo— la angustia aparece en la separación?; pero entonces, si son objetos separables, no son separables por azar, como la pata de una langosta, son separables porque en lo anatómico ya tienen en grado bien suficiente un carácter adherido, pues están enganchados. Tal particular carácter de ciertas partes anatómicas especifica por entero un sector de la escala animal, aquél que llamamos precisamente, no sin razón (mamíferos). Incluso es bastante curioso que hayamos advertido el carácter esencial, significante —por hablar con propiedad— de ese aspecto; porque finalmente parece que hay cosas más estructurales que las mamas para designar a cierto grupo de animales que tiene muchos otros rasgos de homogeneidad por los que podríadesignarse.

Se eligió éste, y sin duda no por error. Pero éste es uno de los casos donde se ve que el espíritu de objetivación no deja el mismo de ser influido por la dominancia de las funciones psicológicas, como yo diría para hacerme entender por aquéllos que aún no habrían comprendido cierto rasgo de la dominancia, rasgo que no es simplemente significativo, que induce en nosotros ciertas significaciónes donde estamos comprometidos al máximo.

Vivíparo-oviparo: división hecha realmente para embrollar. Porque todos los animales son vivíparos, ya que engendran huevos en los cuales hay un ser vivo, y todos los animales son ovíparos, pues no hay vivíparo que no haya "vivipareado" en el interior de un huevo.

Pero por que no dar toda su importancia a este hecho, en verdad totalmente analógico con relación al pecho del que les hablé: que para los huevos que tienen cierto tiempo de vida intrauterina existe ese elemento irreductible a la división del huevo en sí mismo y que se llama placenta, que aquí también hay algo adherido y que, para decirlo de una vez, no es tanto el hijo quien bombea a la madre su leche, sino el pecho, así como es la existencia de la placenta lo que da a la posición del hijo en el interior del cuerpo de la madre sus carácteres —a veces manifiestos en el plano de la patología— de nidación parasitaria. Advertirán qué cosa estoy acentuando: el privilegio, en cierto nivel, de elementos que podemos calificar de amboceptores.

¿De que lado se encuentra el pecho?. ¿Del lado de lo que chupa o del lado de lo que es chupado? Después de todo, aquí no hago más que recordarles a qué fue conducida, efectivamente, la teoría analítica, es decir a hablar, no diré indistintamente, pero sí con ambigüedad en ciertas frases, del pecho o de la madre, señalando por cierto que no son lo mismo. Pero ¿es decirlo todo calificar al pecho como objeto parcial?.

Cuando digo amboceptor, indico que es tan necesario articular la relación del sujeto materno con el pecho como la relación del lactante con el pecho. El corte no pasa para los dos por el mismo lugar; hay dos cortes tan distantes que dejan incluso para los dos desechos diferentes. Porque el corte del cordón para el hijo deja separada de él una caída que se llama "las envolturas". Esto es homogéneo a él y continúa con su ectodermo y su endodermo.

La placenta no está tan concernida en el asunto. Para la madre, el corte se coloca a nivel de la caída de la placenta, inclusive por eso se les llama caducas, y la caducidad de ese objeto <u>a</u> es allí lo que constituye su función.

Y bien, todo esto no esta destinado a inducirlos a la revisión de algunas de las relaciones deducidas, deducidas con imprudencia de un bosquejo àpresurado de lo que denomino una línea de separación donde se produce la caída, la *niederfallen* típica de la aproximación a un **<u>a</u>**, sin embargo más esencial al sujeto que cualquier otra parte de sí mismo.

Pero por ahora, para hacerlos navegar directamente a lo esencial, a saber, para que adviertan a dónde se transporta esta interrogación, al nivel de la castración —porque en cuanto a la castración, también aquí nos las vemos con un órgano— antes de limitarnos a la amenaza de castración es decir, lo que llamé el gesto posible, ¿acaso no podemos, analógicamente a la imagen que hoy produje ante ustedes, indagar si no tenemos ya la indicación de que la angustia debe ser colocada en otra parte? Porque el falo —ya que nos la pasamos relamiéndonos de biología, con un carácter de increíble ligereza en el abordaje—, el falo no esta limitado al campo de los mamíferos, hay montones de insectos diversamente repugnantes, desde la polilla a la cucaracha, que tienen ... aguijones. El aguijón es un instrumento, y en muchos casos —no quisiera hacer un curso de anatomía

comparada, les ruego se remitan a los autores, llegado el caso les indicaré cuáles— el aguijón es un instrumento: sirve para enganchar.

Nada conocemos de los goces amorosos de la polilla y de la cucaracha. Sin embargo, nada indica que estén privadas de ellos. Incluso es bastante probable que goce y conjunción sexual se encuentren siempre en la relación más estrecha.

Y que importa. Nuestra experiencia como hombres, y la experiencia que podemos presumir como la de los mamíferos que más se nos parecen conjugan el lugar del goce y el instrumento, el aguijón.

Mientras consideremos esto como obvio, nada indicará que incluso allí donde el instrumento copulatorio es un aguijón o una garra, un objeto de enganche, en todo caso un objeto, ni tumescente, ni detumescible, el goce esté ligado a la función del objeto.

Que el goce, entre nosotros el orgasmo, coincida con la puesta fuera de combate o la puesta fuera de juego del instrumento por la detumescencia, es algo que bien merece no ser tenido por algo que está, como se expresa Goldstein, la *Weserheit*, en la esencialidad del organismo.

Esta coincidencia en primer lugar no tiene nada de riguroso, a partir del momento en que uno piensa en ella; y además no está, por así decir, en la naturaleza de las cosas del hombre. En realidad, ¿qué vemos con la primera intuición de Freud sobre cierta f uente de la angustia?. El *coitus interruptus*. Caso donde justamente por la naturaleza misma de las operaciones en curso, el instrumento es traído a la luz en su función súbitamente disminuída del acompañamiento del orgasmo, en tanto que se considera que éste significa una satisfacción común.

Dejo esta cuestión en suspenso. Digo simplemente que la angustia es promovida por Freud en su función esencial, justamente allí donde el acompañamiento de la escalada orgásmica con lo que podemos llamar la puesta en ejercicio del instrumento, está desarticulado. El sujeto puede llegar a la eyaculación, pero es una eyaculación al exterior; y la angustia es provocada justamente por el hecho, puesto de relieve, que recién llamé la "puesta fuera de juego" del aparato, del instrumento del goce. La subjetividad, si ustedes quieren, está focalizada sobre la caída del falo. Esa caída del falo existe también en el orgasmo cumplido de manera normal. Sobre esto merece ser retenida la atención, a fin de destacar una de las dimensiones de la castración.

¿Cómo es vivida la cópula entre hombre y mujer?. Esto permite a la función de la castración —es decir, al hecho de que en lo vivido humano el falo es más significativo por su caída, por su posibilidad de ser objeto caído, que por su presencia— esto es lo que designa la posibilidad del lugar de la castración en la historia del deseo.

Es esencial conferir su relieve a esta circunstancia. Pues cómo terminé la vez pasada sino diciéndoles: mientras el deseo no sea situado estructuralmente, mientras no se lo distinga de la dimensión del goce, mientras la cuestión no sea saber cuál es la relación, y si hay una relación para cada *partenaire* entre el deseo —especialmente el deseo del Otro— y el goce, todo el asunto quedará condenado a la oscuridad.

El plano de escisión se lo debemos a Freud. Esto sólo es milagroso. En la percepción ultraprecoz que tuvo Freud de su carácter esencial tenemos la función de la castración como íntimamente ligada al rasgo del objeto caduco, de la caducidad como aquello que esencialmente lo carácteriza. Sólo a partir de tal objeto caduco podremos ver qué quiere decir que se haya hablado de objeto parcial. Y lo digo de inmediato: el objeto parcial es una invención del neurótico, es un fantasma. Es él quien hace de ese objeto un objeto parcial. En cuanto al orgasmo y su relación esencial con la función que definimos, la de la caída de lo más real del sujeto, ¿acaso no han tenido —quienes poseen aquí una experiencia de analistas— más de una vez su testimonio?. ¿Cuántas veces se les habrá dicho que un sujeto tuvo, no digo su primer orgasmo pero sí uno de sus primeros orgasmos, en el momento en que debía entregar a toda prisa la hoja de una composición o de un dibujo que había que terminar rápidamente y donde se recogía ... qué cosa?. Su obra, aquello sobre lo cual era absolutamente esperado en ese momento, algo para arrancar de él. En el preciso momento en que las hojas son recogidas, él eyacula. Eyacula en la cúspide de la angustia, por cierto.

Cuando se nos habla de la famosa erotización de la angustia, ¿no es necesario primeramente saber qué relaciones tiene desde ahora la angustia con Eros?. La próxima vez trataremos de desprender cuáles son las vertientes respectivas de esa angustia del lado del goce y del lado del deseo.



Clase 14

13 de Marzo de 1963

gráfico(26)

Varias personas quisieron atender a mi queja de la vez pasada, la de no haber podido conocer todavía el término ruso que correspondía a ese trozo de Chéjov cuyo conocimiento — aprovecho para decirlo— debo a Kaufman. Aunque no es rusófono, el propioKaufman me trajo hoy el texto exacto del que pedí a Smirnof, por ejemplo, como rusófono, que hiciera un rápido comentario.

En fin, apenas si me atrevo a articular estos vocablos, pues no poseo la fonología; enuncié entonces que el título CTPAXN es el plural de CTPAXA ; CTPAXA da las palabras concernientes al amor, al miedo, a la angustia, al terror, a los apuros, y nos plantea muy difíciles problemas de traducción.

Se parece un poco —lo pienso ahora, improvisadamente lo que pudo suscitarse a propósito del problema de los colores, cuya connotación seguramente no se recubre de una lengua a la otra. Nuestra dificultad —que ya les señalé— para aprehender el término que en ruso podría responder precisamente a la angustia —ya que de ella parten todas nuestras inquietudes— lo demuestra.

De todos modos, por lo que comprendí a través de los debates que esa palabra suscitó entre los rusófonos aquí presentes, se hace manifiesto que de alguna manera lo que yo sostenía la vez pasada era correcto, a saber, que Chéjov no pretendió con ella hablar de la angustia.

Al respecto, vuelvo a lo que deseaba expresar a Kaufman: que la vez pasada me serví de este ejemplo para esclarecer, por así decir, de una manera lateral, aquello cuya transposición deseaba operar ante ustedes, a saber, que para introducir la cuestión yo manifestaba que sería igualmente legítimo decir que el miedo no tiene objeto y, como por otra parte iba a anunciar, y ya lo había hecho antes, que la angustia no es sin objeto, esto ofrecía cierto interés para mí. Pero es evidente que así en modo alguno queda agotada la cuestión de lo que son esos miedos, o pavores, o apuros, o todo lo que ustedes quieran, designados en los ejemplos de Chéjov.

Ahora bien — y no pienso que esto sea traicionarlo— , como Kaufman tiene la inquietud de articular algo bien preciso y centrado justamente en esos pavores chejovianos, creo que importa subrayar que de ellos hago sólo un empleo lateral y en cierto modo dependiente en relación con aquél que será llevado él mismo a efectuar más tarde en un trabajo.

Y al respecto, creo que antes de comenzar voy a hacer que aprovechen un pequeño hallazgo, debido también a Kaufman, que no es rusófono: en el curso de esta búsqueda encontró otro termino, el más común por "yo temo", que según parece, es borocb . Se trata de la primera palabra que ven escrita en estas dos frases; y a ese propósito Kaufman dio en advertir que, si no me equivoco, tanto en ruso como en francés, la negación llamada "expletiva", aquélla sobre la cual hice tanto hincapié —pues en ella encuentro n ada menos que la huella significante en la frase de lo que yo llamo el sujeto de la enunciación, distinto del sujeto del enunciado— , que también en ruso existe en la frase afirmativa, quiero decir la frase que designa en el modo afirmativo el objeto de mi temor, lo que yo temo, no es "que él no venga", es "que él venga", y digo: "que él no venga", en lo cual me veo confirmado por el ruso cuando digo que no basta con calificar al"ne "expletivo de discordancial, es decir, con marcar la discordancia que hay entre mi temor: puesto que temo que él venga, espero que no venga.

Y bien, según el ruso, parecería que es preciso conceder todavía más especificidad — y esto responde al sentido del valor que le doy— a ese *"ne"* expletivo; a saber, que lo que el mismo representa es efectivamente el sujeto de la enunciación como tal, y no simplemente su sentimiento; porque en ruso la discordancia ya está indicada por un matiz especial, a saber, que el ZTOb ya es en sí mismo un "que no", pero marcado por otro matiz. Si comprendí bien a Smirnof, el b que distingue ese ZTOb del "que" simple, del ZTO que aparece en la segunda frase, abre, indica un matiz de verbo, una suerte de aspecto condicional, de modo que dicha discordancia está ya marcada a nivel de la letra b. Lo cual no impide que el "no" de la negación, por lo tanto todavía más expletiva, desde el simple punto de vista del significado, funciona sin embargo en ruso igual que en francés, dejando entonces abierto el problema de su interpretación, del que acabo de expresar cómo lo resuelvo.

Y ahora, ¿cómo he de entrar hoy en materia?. Yo diría que esta mañana, de manera bien notable, al pensar en lo que iba a producir aquí, de pronto me puse a evocar la época en que uno de mis analizados más inteligentes —todavía los hay de esa clase— me preguntaba con insistencia: "¿Qué puede impulsarlo a tomarse tanto trabajo para contarles eso?". Eran los áridos años en que la lingüística, y hasta el cálculo de probabilidades, ocupaban aquí cierto sitio.

En otras palabras, me dije que al fin y al cabo tampoco era un mal rodeo para introducir el deseo del analista recordar que existe una cuestión: la del deseo del enseñante.

No les daré ahora, y con motivo, la respuesta. Pero es llamativo que cuando, por un esbozo de culpa que experimento a nivel de lo que podemos llamar la ternura humana, llego a pensar en las tranquilidades contra las que atento, de buena gana adelanto la excusa —la vieron despuntar varias veces— de que, por ejemplo, yo no enseñaría si no hubiera existido la escisión.

No es cierto. Pero en fin, evidentemente, me habría gustado dedicarme a trabajos más limitados y hasta más intermitentes; pero en cuanto al fondo esto no cambia nada.

En resumen, yo diría que el hecho de que pueda plantearse la cuestión del deseo del enseñante a alguien es el signo, como diría el señor Perogrullo, de que la cuestión existe; es también el signo de que hay una enseñanza. Y al fin de cuentas esto nos introduce en la curiosa observación de que, allí donde la cuestión no se plantea, hay un profesor. El profesor existe cada vez que la respuesta a esa cuestión está, por así decir, escrita, escrita sobre su aspecto o en su comportamiento, en esa suerte de condicionamiento que podemos situar a nivel de aquello que en análisis llamamos lo preconsciente, es decir, de algo que podemos sacar, venga de donde venga, de las instituciones o incluso de lo que llamamos sus inclinaciones.

En este nivel no es inútil percatarse de que el profesor se define entonces como aquél que enseña sobre las enseñanzas o, dicho de otro modo, como aquél que recorta en las enseñanzas. Si esta verdad fuera mejor conocida, la de que a nivel del profesor se trata en suma de algo análogo al *collage*, si esta verdad fuera mejor conocida, esto les permitiría poner en ello un arte más consumado, del que justamente el *collage,* que ha cobrado su sentido por la obra de arte, nos muestra el camino. A saber, que si hicieran su *collage* de una manera menos preocupada por el empalme, menos temperada, tendrían alguna posibilidad de culminar en el resultado mismo al que en *collage* apunta, el de evocar propiamente esa falta que constituye todo el valor de la obra figurativa, desde luego que cuando está lograda. Por ese camino, pues, llegarían a alcanzar el efecto propio de aquello que, precisamente, es una enseñanza.

Y bien, esto para situar, y hasta para rendir homenaje a quienes quieren tomarse el trabajo de ver por medio de su presencia lo que aquí se enseña; no sólo rendirles homenaje sino agradecerles que se tomen ese trabajo.

Al respecto, yo mismo — puesto que, por otra parte, a veces me las veo con asistentes que sólo concurren aquí de manera intermitente— trataré de constituirme por un instante en el profesor de mi propia enseñanza, y puesto que la vez pasada les aporté elementos que creo bastante masivos, recordar el punto capital que en esa ocasión introduje.

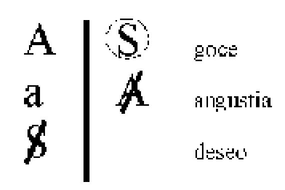
Partiendo entonces de la distinción entre la angustia y el miedo, traté, al menos como primer paso, de invertir la oposición en que se detuvo la última elaboración de su distinción, hoy por todo el mundo aceptada.

Es indudable que el movimiento no transcurre en el sentido de la transición de una al otro. Si en Freud quedan huellas de esto, sólo un error podría atribuirle la idea de tal reducción, error fundado sobre lo que les recordé: que en él tenemos, justamente, el amago de lo que es en realidad esa inversión de posición, en el sentido de que precisamente — a pesar de que en determinado recodo entre las frases pueda reaparecer el término *objecktlos*— que la angustia es *Angst vor Etwas,* angustia ante algo, lo cual no equivale por cierto a reducirla a ser otra forma del miedo, ya que Freud subraya la distinción esencial en la proveniencia de lo que provoca a una y a otro.

Por lo tanto, lo que dije al pasar en lo relativo al miedo debe ser retenido del lado del rechazo de toda acentuación de la diferencia entre el miedo del *entgegenstehen,* lo que se pone delante, y el miedo como respuesta, *entgegen*, precisamente.

Por el contrario, hay que recordar en primer término que en la angustia el sujeto está, yo diría, ceñido, concernido, interesado en lo más íntimo de sí mismo, y que simplemente vemos ya en el plano fenomenológico el anuncio de lo que más adelante trataré de articular de una manera más precisa. A ese fin recordé la estrecha relación de la angustia con todo el aparato de lo que llamamos "defensas". Y por esta vía remarqué, no sin haberlo articulado, preparado ya de todas las maneras, que es efectivamente del lado de lo real, como primera aproximación, que tenemos que buscar a la angustia como aquello que no engaña.

Esto no equivale a decir que lo real agote la noción de aquello a que apunta la angustia. En el cuadro denominado, por así decir, de la división significante del sujeto, traté de mostrarles la posición de eso a que apunta la angustia en lo real, y con relación a lo cual ella se presenta como señal. En dicho cuadro, la X de un sujeto primitivo va hacia su adversario, es decir, su

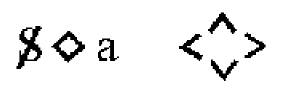


advenimiento como sujeto; esa relación A sobre S, A según la figura de una división, de un sujeto S con relación al A del Otro, por cuanto es por esta vía del Otro que el sujeto tiene que realizarse.

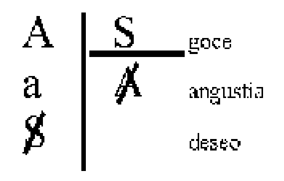
Se trata del sujeto —lo dejé indeterminado en cuanto a su denominación, los primeros términos de estas columnas de la división cuyos otros términos se vieron puesto según las formas que ya comenté— que inscribo aquí S.

Pienso que el final de mi discurso les permitió reconocer en grado suficiente cómo podría ser denominado el sujeto — en ese nivel mítico (S) previo a todo este juego de la operación— , en la medida en que este término tenga un sentido y justamente por aquélla de las razones sobre la cual volveremos: la de que de ninguna manera es posible aislarlo como sujeto; hoy lo llamaremos, míticamente, "sujeto del goce". Porque, como ustedes saben — creo haberlo escrito la vez pasada— los tres pisos a los cuales responden los tres tiempos de la operación son, respectivamente, el goce, la angustia y el deseo. Será en ese escalonamiento que hoy me adentraré para mostrar la función, no mediadora sino media, de la angustia entre el goce y el deseo.

Cómo podríamos comentar además ese importante momento de nuestra exposición, sino diciendo esto —cuyos diversos términos les ruego tomen con el sentido más pleno que se les pueda dar—: que el goce no conocerá al Otro, A, sino por medio del resto, a; que desde ese momento, en la medida en que les dije que no hay ninguna manera de operar con lo que resta, y por lo tanto que lo que surge en el piso inferior es el advenimiento,al final de la operación, del sujeto tachado, del sujeto en cuanto implicado en el fantasma,en cuanto, por ende, es uno de los términos que constituyen el soporte del deseo. Digo que sólo uno de los términos: porque el fantasma (*$*(a) es s barrada en cierta relación de oposición con a, relación cuyas polivalencia y multiplicidad están suficientemente definidas por el carácter compuesto del *losange*, que es tanto la disyunción V como la conjunción /\, tanto lo más



grande > como lo más pequeño <, *$* en tanto que término de esa operación con forma de división, ya que **a** es irreductible, n o puede representar, en esta manera de graficarlo con las formas matemáticas, sino el recuerdo de que si la división se hiciera, sería más adelante, sería la relación de **a** con S lo que estaría interesado en *$*: *a* sobre S



¿Qué significa esto?. Que para esbozar la traducción de lo que así designo, podría sugerir que **a** viene a tomar una suerte de función de metáfora del sujeto del goce. Esto sólo sería justo en la medida en que **a** fuera asimilable a un significante; pero justamente **a** es lo que resiste a tal asimilación a la función del significante. Por esto, **a** simboliza aquello que, en la esfera del significante, siempre se presenta como perdido, como lo que se pierde para la significantización. Ahora bien, justamente ese desecho, esa caída, lo que resiste a la significantización, viene a constituir el fundamento como tal del sujeto deseante, no ya del sujeto del goce, sino del sujeto en tanto que por la vía de su búsqueda en tanto que goza, que no es búsqueda de su goce sino un querer hacer entrar ese goce en el lugar del Otro como lugar del significante, es allí, por esa vía, que el sujeto se precipita, se anticipa como deseante.

Pero si hay aquí precipitación, anticipación, no es en el sentido de que esa marcha saltearía, iría más rápido que sus propias etapas. Es en el sentido de que ella aborda, de este lado de su realización, la abertura *(béance)* del deseo al goce: aquí se sitúa la angustia.

Y es tan cierto que el tiempo de la angustia no está ausente —como lo marca esa manera de ordenar los términos— en la constitución del deseo, que aunque ese tiempo esté elidido, no sea reparable en lo concreto, es esencial. Ruego a aquéllos a quienes tengo necesidad de sugerir una autoridad para que confíen en que yo no me equivoque, que a ese propósito recuerden el hecho de que en el análisis de *"Ein Kind wird geschlagen"*, en el primer análisis, no sólo estructural sino finalista del fantasma, dado por Freud, también él habla de un segundo tiempo siempre elidido en su constitución, tan elidido que el análisis no puede hacer otra cosa que reconstruirlo. Esto no implica que sea siempre tan inaccesible el tiempo de la angustia, en muchos niveles fenomenológicamente localizables. Dije "de la angustia" en cuanto término intermedio entre el goce y el deseo, en cuanto que es franqueada la angustia, fundado sobre el tiempo de la misma que el deseo se constituye.

En todo caso, la secuencia de mi discurso estuvo destinada a ilustrar algo advertido hace tiempo: que en el corazón —no sabemos sacar pleno provecho cuando se trata de comprender a que responde lo que en nuestra experiencia de analistas cobra un valor muy diferente, el complejo de castración— que en el corazón, digo, de la experiencia del deseo, existe algo que resta cuando el deseo es "satisfecho", algo que resta, por así decir, al final del deseo, final que siempre es un falso final, final que es siempre el resultado de una equivocación.

El valor que asume lo que me permitirán encajar en aquello que la vez pasada articulé a propósito de la detumescencia, es lo que manifiesta, lo que representa, de la función del resto, el falo en estado reventado. Y ese elemento sincrónico tan claro, tanto que se cae de maduro, está allí para recordarnos que el objeto cae del sujeto esencialmente en su relación con el deseo. Que el objeto esté en esa caída, he aquí una dimensión que conviene acentuar esencialmente para dar ese pasito más al que deseo inducirlos hoy, es decir, lo que con un poco de atención ya pudo hacérseles manifiesto la vez pasada en mi discurso, cuando traté de mostrar bajo qué forma se encarna ese objeto **a** del fantasma, soporte del deseo.

¿No les llamo la atención que les haya hablado del pecho o de los ojos, haciéndolos partir

de Zurbarán, de Lucía y de Agata, donde esos objetos **a** se presentan bajo una forma, por así decir, positiva?. Esos pechos y esos ojos que les mostré sobre la fuente donde los soportan las dos dignas Santas, y hasta sobre el amargo suelo por donde andan los pasos de Edipo, aparecen aquí con un signo diferente de lo que les mostré después en el falo, como especificado éste por el hecho de que en cierto nivel del orden animal, el goce coincide con la detumescencia; y les hice notar que no hay aquí nada necesario, ni necesario ni ligado a la *Wesenheit*, la esencia, del organismo en el sentido goldsteiniano.

A nivel del a, porque el falo no sólo es en la cópula instrumento del deseo sino instrumento que funciona de una cierta manera, en determinado nivel animal, por esto se presenta en posiciónde **a** con el signo menos (-).

Aquí hay algo que es esencial articular, diferenciar, lo que es importante, de la angustia de castración, de lo que funciona en el sujeto al final de un análisis cuando lo que Freud designa como amenaza de castración se mantiene. Si algo nos hace palpar que éste es un punto superable, que no es en absoluto necesario que el sujeto quede suspendido, cuando es masculino, de la amenaza de castración, suspendido, cuando es del otro sexo, del *penis-neid*, es justamente esa distinción. Para entender cómo podríamos franquearese punto límite, hay que saber por que el análisis llevado en cierta dirección culmina en ese callejón sin salida por el cual el negativo que marca en el funcionamiento fisiológico de la cópula del ser humano al falo, se encuentra promovido al nivel del sujeto bajo la forma de una falta irreductible. Esto es lo que tiene que reaparecer como pregunta, como dirección de nuestro camino en lo que sigue, y creo importante haberlo señalado.

Lo que aporté a continuación en nuestro último encuentro fue la articulación de dos puntos muy importantes relativos al sadismo y al masoquismo, de los que resumo aquí lo esencial, lo esencial que es capital mantener, sostener en la medida en que ateniéndose a ello, pueden dar su pleno sentido a lo más elaborado de lo que se dice en el estado actual de las cosas con relación al sadismo y al masoquismo. Lo que debe retenerse de lo que enuncié concierne primeramente al masoquismo, del que podrán ver que si en verdad los autores penaron mucho, al punto de llevar muy lejos, tan lejos como una lectura que recientemente hice aquí a mí mismo puedo sorprenderme, un autor que para mi sorpresa, y para mi júbilo, llevó las cosas lo más cerca posible del punto al que este año intentaré conducir a ustedes en lo concerniente al masoquismo, bajo el ángulo que es el nuestro. En todo caso, inclusive ese artículo, cuyo título enseguida les daré, resulta, como todos los otros, estrictamente incomprensible, por la sola razón de que ya en el comienzo está en cierto modo como elidido, porque en él, absolutamente ante las narices, por así decir de la evidencia, se llega a desprenderse de poner el acento sobre aquello que, en primera instancia, choca más con nuestro finalismo, a saber, la intervención de la función del dolor. Hemos llegado a comprender que no está aquí lo esencial.

Así, gracias a Dios, en una experiencia como la del análisis, se ha llegado a saber que se apunta al Otro; que, en la transferencia, estas maniobras masoquistas se sitúan en un nivel que no carece de relación con el Otro.

Como es natural, muchos otros autores, por quedarse allí, aprovechan para caer en un insight cuyo carácter superficial salta a la vista: por manejable que haya revelado ser en ciertos casos, al no haber llegado más que a ese nivel, no puede decirse que la función del narcisismo —sobre la cual hizo hincapié un autor no sin cierto talento expositivo, Ludwig Heidelberg— pueda ser algo que nos baste. Sin haberlos hecho penetrar por ello en la estructura del funcionamiento masoquista, lo que simplemente quise acentuar la vez pasada — porque la luz que iluminará los detalles del cuadro será muy diferente fue recordarles lo que en apariencia se da de inmediato — por eso no está visto en la mira del masoquista, en el acceso más común a esas miras—: que el masoquista apunta al goce del Otro; y lo que acentué la vez pasada como otro término de aquello por medio de lo cual pretendo tender lo que permitirá desbaratar, por así decir, la maniobra, es que — y esto queda oculto por esa idea— aquello a lo que él apunta, aquello que él quiere (y se trata, por cierto, del término eventual de nuestra búsqueda) aquello de lo que no podrá, si ustedes quieren, justificarse plenamente sino por una verificación de los tiempos que prueban que éste es el último termino, el último termino es el siguiente: a lo que él apunta es a la angustia del Otro.

Dije otras cosas que hoy quiero recordarles, lo esencial e irreductible que hay allí dentro, y a lo cual les es preciso atenerse, al menos hasta el momento en que puedan juzgar sobre lo que he ordenado alrededor de esto.

Del lado del sadismo, por medio de una observación enteramente análoga, a saber, que el primer termino está elidido y que sin embargo tiene la misma evidencia que del lado del masoquismo: a lo que se apunta en el sadismo es, bajo todas sus formas, en todos sus niveles, algo que promueve también la función del Otro y, justamente aquí, lo patente es que lo buscado es la angustia del Otro, así como en el masoquismo lo que con ello queda en cubierto es, no por un proceso inverso de transposición, el goce del Otro; el sadismo no es el revés del masoquismo, por la sencilla razón de que no se trata de un par de reversibilidad; la estructura es más compleja, insisto, aunque hoy no aíslo en cada uno más que dos términos: para ilustrar lo que quiero decir diré que, como pueden presumir según muchos de mis esquemas esenciales, son funciones de cuatro términos, son, si así lo quieren, funciones cuadradas, y que el pasaje de uno al otro se efectúa por una rotación de un cuarto de vuelta y no por ninguna simetría o inversión.

No ven ustedes manifestarse esto en el nivel que ahora les señalo. Pero lo que les indiqué la vez pasada que se oculta detrás de la búsqueda de la angustia del Otro, es en el sadismo la búsqueda del objeto **a**. Para lo cual traje como referencia un término expresivo tomado de los fantasmas sadianos: "la piel del imbécil". No les recuerdo ahora ese texto de la obra de Sade.

Entre sadismo y masoquismo nos hallamos, pues, en presencia de lo que en el nivel segundo, en el nivel velado, en el nivel oculto de la mira de cada una de ambas tendencias se presenta como la alternancia de la ocultación recíproca, de la angustia en el primer caso, y del objeto **a** en el otro (sadismo).

He de terminar con una breve evocación que vuelve hacia atrás, sobre lo que dije precisamente de ese **a**, de ese objeto, a saber: la acentuación de lo que podría llamar el carácter manifiesto, que bien conocemos aunque no nos percatemos de su importancia, el carácter manifiesto por el que se marca, ¿qué cosa?. El modo bajo el cual entra esa anatomía de la que Freud erró al decir que carece de toda otra precisión: el destino.

La conjunción de cierta anatomía que la vez pasada traté de carácterizar a nivel de los objetos **a** por la existencia de lo que llame los caducos — a saber, justamente, lo que no existe sino en determinado nivel, el nivel mamífero entre los organismos— , la conjunción de esos caducos con algo que es efectivamente el destino, a saber, la [palabra en símbolos griegos], por el cual el goce tiene que confrontarse con el significante, tal es el resorte de la limitación en el hombre a la cual está sometido el destino del deseo, vale decir, ese encuentro con el objeto en cierta función, en la medida en que dicha función lo localiza, lo precipita en el nivel que llamé de la existencia de los caducos y de todo lo que puede servir como esos caducos, término que nos servirá, entre otros, para explorar mejor, quiero decir para poder ofrecer un catálogo exhaustivo y límite de las fronteras, de los momentos de corte donde la angustia puede ser esperada, y confirmar que es allí donde ella emerge.

Por último, terminé con un ejemplo clínico de los más conocidos en cuanto a la estrecha conexión —sobre la cual tendremos que volver, y que debido a ello es mucho menos accidental de lo que se cree—, la conjunción — dije— del orgasmo y la angustia, en tanto que uno y otra juntos pueden ser definidos a través de una situación ejemplar, la que definí bajo la forma de cierta espera del otro —y no de una espera cualquiera— que, bajo la forma de la hoja, en blanco o no, que debe entregar en un momento el candidato, es un ejemplo absolutamente admirable de lo que puede ser para él, por un instante, el **a**.

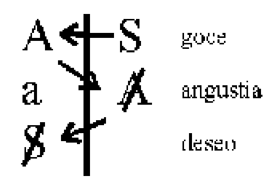
Tras todas estas evocaciones, trataremos de avanzar un poco más. Lo haré por una vía que tal vez no sea del todo — lo dije— aquella por la cual por mí mismo me habría decidido—. Enseguida verán qué quiero decir con esto. Hay algo que les he hecho notar a propósito de la contratransferencia: hasta qué punto las mujeres parecían desplazarse por ella con mayor comodidad. No lo duden: si se desplazan por ella con mayor comodidad en sus escritos, teóricamente, presumo que tampoco se desplazan mal por ella en la práctica, aunque no vean, aunque no articulen —ya que al respecto, al fin de cuentas, por qué no concederles un poquitito de restricción mental—, aunque no articulen de una manera completamente evidente y clara su resorte.

Aquí se trata a las claras de acometer algo que es del orden, del resorte del deseo al goce. Observemos primeramente el hecho de que, refiriéndonos a tales trabajos, parecería que la mujer comprende muy, muy bien lo que es el deseo del analista. ¿Como es esto posible? Aquí se hace preciso retomar las cosas en el punto en que las dejé por medio de este cuadro, al decirles que la angustia constituye el medio del deseo al goce. Introduciré algunas fórmulas en las que dejo a cada uno reencontrarse por su experiencia; tales fórmulas serán aforísticas. Es fácil comprender por qué. Acerca de un tema tan delicado como éste, siempre pendiente, de las relaciones del hombre y la mujer, articular todo lo que puede tornar lícito, justificar la permanencia de un malentendido forzoso, no puede sino producir el efecto totalmente envilecedor de permitir a cada uno de mis oyentes ahogar sus dificultades personales, que están mucho más acá de lo que voy a enfocar, en la seguridad de que ese malentendido es estructural.

Ahora bien, como verán si saben oírme, hablar aquí de malentendido de ningún modo equivale a hablar de fracaso necesario. No se advierte por qué, si lo real está siempre sobreentendido, el goce más eficaz no podría ser alcanzado por los propios caminos del malentendido.

Por lo tanto, de esos aforismos elegiré, yo diría fuertemente —lo único que distingue al aforismo del desarrollo doctrinario es que el renuncia al orden preconcebido— , enunciaré aquí algunas formas. Por ejemplo, ésta que puede hablarles de manera, por así decir, menos sujeta a que ustedes dejen deslizar una risa burlona: la de que sólo el amor permite al goce condescender al deseo. También enunciaremos otras que se deducen de nuestro cuadrito, donde se muestra que **a** como tal, y ninguna otra cosa, es el acceso, no al goce, sino al Otro, es todo lo que resta a partir del momento en que el sujeto quiere hacer allí, en ese Otro, su entrada. Esto para disipar, parece, en el último termino, ese término, el espectro venenoso desde el año 1927, el de la oblatividad inventada por el gramático Pichon —Dios sabe que reconozco su mérito en la gramática—, del que sólo demasiado podría lamentarse que un análisis, por así decir, ausente, lo haya librado por entero a la exposición de la teoría psicoanalítica, lo haya dejado enteramente capturado en las ideas que tenía previamente, y que no eran otras que las ideas maurasianas.

Cuando S surge del acceso al Otro, es el inconsciente, vale decir esto, el Otro tachado (A/) [A mayúscula barrada], como les dije antes, no le queda más que hacer de A algo de lo



que importa menos la función metafórica que la relación de caída en la que va a encontrarse con relación a **a**.

Desear, pues, al Otro A, nunca es desear más que a **a**. Entonces, ya que en mi primer aforismo partí del amor, para tratar sobre el amor, como para tratar sobre la sublimación, es preciso recordar lo que los moralistas que ya existían antes de Freud —hablo de los de la buena tradición, y especialmente de la tradición francesa, la que pasa, en lo que denominé su escansión, al *"Hombre del placer"*— lo que los moralistas ya articularon plenamente, y cuya adquisición conviene no considerar superada: que el amor es la sublimación del deseo. De esto resulta que de ningún modo podemos servirnos del amor como primero ni como último término. Por primordial que se presente en nuestra teorización el amor es un hecho cultural; y, como bien lo articuló La Rochefoucauld, no se trata sólo de: "cuantas personas nunca habrían amado si no hubieran oído hablar de él", sino de: no seria cuestión de amor si no existiera la cultura.

Esto debe incitarnos a colocar en otra parte los arcos de lo que tenemos que decir en lo relativo —pues de eso se trata, al punto de que lo dijo el propio Freud, al señalar que ese rodeo habría podido producirse en otra parte— al tema de la conjunción del hombre y de la mujer; tenemos que poner de otro modo sus arcos. Sigo por mi vía aforística.

Si debemos referirnos al deseo y al goce, diremos que proponerme como deseante, Eron, es proponerme como falta de a y que en nuestra exposición se trata de sostener lo siguiente: que es por esa vía que abro la puerta al goce de mi ser. Pienso que el carácter apórico de esta posición no puede dejar de manifestarse ante ustedes, no puede escapárseles. Pero hay que dar algunos pasos más. Señalo que volveré sobre tal carácter apórico. Porque pienso que ya han comprendido, puesto que se los digo desde hace largo tiempo, que si es en el nivel de Eron que me encuentro, que abro la puerta al goce de mi ser, está bien claro que la más próxima declinación que se ofrece a esa empresa es que yo sea apreciado como Eromenos, es decir, como amable, lo que —sin fatuidad— no deja de ocurrir, pero donde ya se lee que algo ha fallado en el asunto. Esto no es aforístico, sino sólo un comentario. Creí mi deber hacerlo por dos razones: primero, porque tuve una especie de lapsus de doble negación, lo que debería advertirme de algo, y segundo, porque creí vislumbrar el milagro de la incomprensión brillando sobre ciertos rostros.

Continúo. Toda exigencia de **a** por el camino de esta empresa, digamos, ya que he tomado la perspectiva androcéntrica de encontrar a la mujer, no puede sino desencadenar la angustia del otro, precisamente por cuanto yo no lo hago más que a, por cuanto mi deseo lo **a**-íza, por así decir. Y aquí, mi pequeño circuito aforístico se muerde la cola: es por eso que el amor-sublimación permite al goce —y me repito— condescender al deseo.

Como pueden ver, no temo al ridículo. Esto presenta para ustedes cierto airecillo de prédica, cuyo riesgo uno no deja de correr cada vez que se avanza por este terreno. Pero me pareció que sin embargo se tomaron tiempo para reirse. Sólo puedo estarles agradecido. Recomienzo.

Hoy sólo recomenzaré por un breve instante. Pero déjenme todavía dar algunos pasitos; porque es por esta misma vía que acabo de recorrer con cierto airecillo heroico que podremos avanzar en el sentido contrario, constatando muy curiosamente una vez más, confirmando la no-reversibilidad de sus recorridos, y así veremos surgir algo que tal vez les parezca de un tono menos conquistador.

Lo que el Otro quiere necesariamente por ese camino que condesciende a mi deseo, lo que él quiere aunque no sepa en absoluto qué quiere, es sin embargo, necesariamente, mi angustia. Porque no basta decir que la mujer —para nombrarla— supera la suya por amor. Volveremos sobre esto.

Procedamos por la vía que hoy he elegido. Aún dejo de lado —será para la vez que viene— cómo se definen los partenaires al comienzo. El orden de las cosas en las que nos desplazamos implica siempre que así sea, que tomemos las cosas en ruta, y hasta a veces a la llegada: no podemos tomarlas al comienzo.

De todos modos, es en tanto que ella quiere mi goce, es decir, gozar de mí, —lo cual no puede tener otro sentido que la mujer suscita mi angustia; y esto por una razón muy simple, inscripta desde hace mucho en nuestra teoría: que no hay deseo realizable por la vía en la que lo situamos sino implicando la castración. Es en la medida en que se trata de goce, es decir, en que es mi ser lo que ella quiere, que la mujer no puede alcanzarlo sino castrándome. Que esto no les conduzca —hablo de la parte masculina de mi auditorio— a ninguna resignación en cuanto a los efectos siempre manifiestos de esta verdad primera en lo que llaman, con un término clasificatorio, la vida conyugal. Pues la definición (escritura en griego) de una primera no tiene absolutamente nada que ver con sus incidencias accidentales. Sin embargo, las cosas quedan más claras si se las articula con propiedad. Ahora bien, articularlo como acabo de hacerlo, aunque ello implique recubrir la experiencia de la manera más manifiesta, es justamente rozar el peligro que he señalado repetidamente, a saber, que en ello se vea lo que en el lenguaje corriente llaman una fatalidad, lo cual querría decir que está escrito. No porque yo lo diga debe pensarse que está escrito. Asimismo, si yo lo escribiera, pondría en ello más formas; y esas formas consisten, precisamente, en entrar en el detalle, esto es, en decir el por qué.

Supongamos —lo cual salta a la vista— que en referencia a lo que constituye la clave de esa función del objeto del deseo, a la mujer — y es evidente— no le falta nada. Pues nos equivocaríamos por completo si consideráramos que el *penis-neid* es un ultimo término. Ya les anuncié que aquí residiría la originalidad de lo que este año intento decirles.

El hecho de que en este punto ella no tenga nada que desear —y quizás trataré de articular el por que con mucha precisión en lo anatómico; pues este asunto de la analogía clítoris—pene está lejos de hallarse absolutamente fundada: un clítoris no es simplemente un pene más pequeño, es una parte del pene, corresponde a los cuerpos cavernosos y a ninguna otra cosa; ahora bien, que yo sepa, un pene, salvo en la hipospadia, no se limita a los cuerpos cavernosos (esto es un paréntesis)—, el hecho de no tener nada quedesear en el camino del goce no regula en absoluto para ella la cuestión del deseo, justamente en la medida en que la función del a, para ella como para nosotros, juega todo su rol. Pero sin embargo, esto simplifica mucho la cuestión del deseo; digo, para ella; no para nosotros, en presencia de su deseo. Pero en fin, interesarse por el objeto como objeto de nuestro deseo les trae muchas menos complicaciones

Se ha hecho tarde. Dejo las cosas en el punto al que pude conducirlas. Pienso que dicho punto es suficientemente atractivo como para que muchos de mis oyentes deseen conocer lo que sigue.

Para brindarles algunas premisas, anunciarles el hecho de que entiendo llevar las cosas al nivel de la función de la mujer en cuanto ella puede permitirnos ver más allá, en cierto nivel de la experiencia del análisis, les diré que, si puede darse un título a lo que enunciaré la próxima vez, sería algo así como: *"De las relaciones de la mujer como psicoanalista con la posición de Don Juan".*



Clase 15

20 de Marzo de 1963

Estamos intentando articular por qué motivo anuncié, para situarles la angustia, que me es preciso arribar al campo central, ya trazado en el seminario sobre la *Ética*, y que era el campo del goce. Saben ya por cierto número de abordajes, y especialmente el querealicé en aquel año, que a ese goce es preciso concebirlo tan míticamente que deberíamos situar su punto como profundamente independiente de la articulación del deseo, esto porque el deseo se constituye más acá de esa zona que separa uno de otro, goce y deseo, y que es la falla donde se produce la angustia.

Está claro que no digo que el deseo en su estatuto no concierne al otro real, a aquél que está interesado en el goce; yo diría que es normativo que el deseo no concierne a ese otro, que la ley que lo constituye como deseo no llega a concernirlo en su centro, que sólo lo concierne excéntricamente y de costado, a sustituto de A.

Y por lo tanto todos los *Erniedrigungen,* todas las degradaciones de la vida amorosa que vienen a despuntar, señaladas por Freud, son los efectos de una estructura fundamental irreductible. Tal es la abertura *(béance)* que no entendemos encubrir, si por otra parte pensamos que complejo de castración y *penis-neid*, que en ella florecen, no son los últimos términos para designarla.

Tal dominio, el dominio del goce, es el punto donde, por así decir, gracias a él la mujer muestra ser algo así como superior, justamente por el hecho de que su lazo en el nudo del deseo es mucho más flojo. Esa falta, ese signo "menos" por el que se halla marcada la función fálica en el hombre, que hace que para él su ligazón con el objeto deba pasar por la negativización del falo por medio del complejo de castración, esa necesidad que es el estatuto del - ? [menos phi] ,en el centro del deseo del hombre, esto para la mujer no es un nudo necesario.

Lo cual no significa que ella carezca de relación con el deseo del Otro; sino que precisamente es al deseo del Otro como tal que está en cierto modo enfrentada, confrontada. Es una gran simplificación que para ella el objeto fálico sólo llegue, con relación a esa confrontación, en segundo lugar, y en la medida en que desempeña un papel en el deseo del Otro.

Tal relación simplificada con el deseo del Otro permite a la mujer, cuando se dedica a nuestra noble profesión, hallarse, con respecto a dicho deseo, en una relación que es preciso decir se manifiesta cada vez que ella aborda el campo confusamente designado como contratransferencia, en una relación de la que sentimos que es mucho más libre, no obstante las particularidades que pueda representar en una relación, por así decir, esencial.

Por cuanto en su relación con el Otro no está tan esencialmente interesada como el hombre, tiene ella esa mayor libertad, esencialmente, *Wesentlich*. ¿Qué quiere esto decir ahora? Quiere decir que, por naturaleza, no está tan esencialmente interesada como el hombre en lo que respeta al goce.

Y aquí no puedo dejar de recordarles, en la misma línea de lo que el otro día encarné a nivel de la caída de los ojos de Edipo, que Tiresias, el vidente, ese que debería ser el maestro de los psicoanalistas, quedó ciego a causa de una venganza de la diosa suprema, Juno, la celosa; y, como bien nos explica Ovidio en el libro tercero de las *"Metamorfosis"*, del verso 316 al verso 338 —les ruego remitirse a ese texto, del que T.S. Eliot, en una nota del Wasteland, subraya lo que llama su gran interés antropológico— si Tiresias ofendió a Juno fue por que, consultado así, en broma — los dioses no siempre miden las consecuencias de sus actos— por Júpiter, quien por una vez tenía una relación tranquila con su mujer, la hizo rabiar con el hecho de que seguramente la voluptuosidad que

ustedes experimentan es mayor — es él quien habla— que la que siente el hombre. Pero al respecto dice: "A propósito, ¡haberlo pensado!: Tiresias fue siete años mujer. "Siete años; cada siete años — la panadera cambiaba de piel, cantaba Gulileume Apollinaire— Tiresias cambia de sexo, no por simple periodicidad sino a causa de un accidente: encontró a las dos serpientes acopladas, las que vemos en nuestro caduceo, y tuvo la imprudencia de turbar su acoplamiento. Dejaremos de lado el sentido de esas serpientes, que no es posible desanudar sin correr también un gran peligro. Al repetir su atentado vuelve a encontrar su posición primera, la de un hombre. De todos modos, durante siete años fue una mujer. Por eso puede atestiguar ante Júpiter y Juno, y, cualesquiera que deban ser las consecuencias, debe dar testimonio de la verdad y corroborar lo que dice Júpiter: las que gozan son las mujeres.

Su goce es más grande, así sea en un cuarto o un décimo de más, que el del hombre; hay versiones más precisas. La proporción importa poco, ya que en suma no depende sino de la limitación que impone al hombre su relación con el deseo, es decir, lo que yo designo situando para él el objeto en la columna de lo negativo, el

(- ?) [menos phi]. Contrariamente a lo que el profeta del saber absoluto le enseña a ese hombre, vale decir, que él hace su agujero en lo real, lo que en Hegel se llama negatividad, de lo que se trata es de otra cosa: el agujero comienza en su bajo vientre, al menos si queremos remontarnos a la fuente de lo que en él constituye el estatuto del deseo Evidentemente, aquí un Sartre-posthegeliano, con lo que yo llamaría su maravilloso talento de descarriados, deslizó la imagen que ustedes bien conocen, imagen del niñito a quien nos hace burgués nato —cuestión de complicar un poco el asunto—, que al hundir su dedo en la arena de la playa imita a sus ojos y a nuestra intención el acto que sería el acto fundamental. Por cierto, a partir de aquí puede ejercerse una merecida irrisión de la pretensión de esa nueva forma que hemos dado al hombrecito que está en el hombre, a saber, que ahora encarnamos a ese hombrecito en el niño, sin percatarnos de que el niño merece todas las objeciones filosóficas que se han hecho al hombrecito.

Pero, en fin, bajo la figura con la que Sartre la representa, ¿qué hace resonar en el inconsciente?. Y bien, mi Dios, no otra cosa que esa deseada sumersión de todo su cuerpo en el seno de la tierra-madre, cuyo sentido Freud denuncia como conviene cuando dice textualmente, al final de un capitulo de *"Hemmung, Symptom und Angst"*, que el retorno al seno materno es un fantasma de impotencia.

Así, el niñito que Sartre se aplica a empollar en el hombre y que en toda su obra incita a compartir el único atractivo de la existencia, se dejará ser ese falo — el acento está aquí sobre el ser— el falo que pueden ver encarnado en una imagen que está al alcance de vuestra búsqueda, la que hallamos encubierta por las valvas de esos animalitos que llamemos "navajas", y a los que espero que alguna vez todos ustedes hayan podido ver sacándoles la lengua súbitamente en la sopera en que colocaron su cosecha, la cual se hace como la de los espárragos, con un largo cortaplumas y un simple tallo de alambre que se engancha en el fondo de la arena.

En verdad, no se si todos ustedes han visto como en opostótonos salir esas lenguas de la navaja; en todo caso, se trata de un espectáculo único que es preciso ofrecerse si aún no se lo ha visto, y del cual me parece evidente su relación con un fantasma sobre el cual saben que Sartre insiste en *"La Náusea"*, en el que se ven lenguas semejantes lanzarse bruscamente de una muralla o de cualquier otra superficie, esto en la temática de expulsar la imagen del mundo a una insondable artificialidad.

Y bien, cabe preguntarse: "¿Y después?". No creo que para exorcizar el cosmos —ya que al fin de cuentas de esto se trata: de socavar, tras los términos fundamentales de la teología, la cosmología, que allí es sin duda de la misma naturaleza— , no creo que este curioso empleo de las lenguas sea el buen camino, sino más bien que creyéndolo como hace poco, duplicado esencialmente en *wesentlich* — y habría querido poder sonorizarlo para ustedes en muchos otros— me encuentro en cierto babelismo del que se acabará por hacer, si se me excita, uno de los puntos claves de lo que tengo que defender.

De todos modos, esta referencia les indica por qué mi propia experiencia de lo que se ve en la playa, cuando uno es pequeño y está en la playa, es decir, allí donde no puede hacerse un agujero sin que el agua se le suba, y bien, lo confieso, es una irritación que también sube —pero en mi— ante el andar oblicuo del cangrejo siempre listo para esconder su intención de pellizcarles los dedos.

¡Es muy hábil el cangrejo!. Pueden darle a barajar los naipes —es mucho menos difícil que abrir un mejillón, lo que hace todos los días— y bien, aún si sólo tiene dos cartas, siempre tratará de mezclarlas.

Así, por ejemplo, se dice: lo real está siempre lleno. Esto produce efecto, suena con un airecito que da crédito a la cosa, el de un lacanismo de buena ley ¿Quién puede hablar así de lo real?: yo.

Para mi el fastidio es que nunca dije eso. En lo real los huecos hormiguean, e incluso en él puede hacerse el vacío. Lo que digo es que no le falta nada, lo cual es muy diferente.

Agregué que si hacemos vasijas, hasta todas parecidas, es bien seguro que dichas vasijas son diferentes. Incluso es increíble que bajo el nombre de "principio de individuación" esto ofrezca todavía tanta tela al pensamiento clásico.

Veamos dónde nos hallamos aún, a nivel de Bertrand Russel: para sostener la distinción de los individuos es preciso movilizar el tiempo y el espacio entero, lo cual, confiésenlo, es una verdadera humorada.

El tiempo siguiente de mis vasijas es que la identidad, o sea lo substituible entre ellas, es el vacío alrededor del cual la vasija está hecha. El tercer tiempo es que la acción humana comenzó cuando ese vacío es tachado para llenarse con lo que va a hacer de lado el vacío de la vasija; dicho de otro modo, cuando estar semillena es lo mismo para una vasija que estar semivacía, vale decir, cuando eso no se escapa por todas partes.

Y en todas las culturas, pueden estar seguros de que una civilización completa queda obtenida cuando aparecen las primeras cerámicas.

En mi casa de campo contemplo algunas veces una bellísima colección de vasos de mi propiedad. Es manifiesto que para esa gente, en aquella época, como muchas otras culturas lo atestiguan, tales vasos eran su bien principal pero en ellos sensiblemente aún s i

no podemos leer lo que de manera magnifica, lujosa, está pintado sobre sus paredes, traducirlo en un lenguaje articulado de ritos y mitos, sabemos que en esos vasos está todo, que ellos bastan, que la relación del hombre con el objeto y con el deseo es allí enteramente sensible y superviviente.

Por otra parte, y volviendo hacia atrás, esto legitima el famoso tarro de mostaza que hizo rechinar los dientes durante más de un año a mis colegas, al punto de que yo, siempre gentil, acabé por devolverlo al estante de los tarros de cola, aunque, como dije desde el comienzo, ese tarro de mostaza me servía de ejemplo, ya que siempre está vacío sobre la mesa, nunca hay mostaza, salvo cuando se les sube a la nariz.

Dicho esto, acerca del uso de esas vasijas, ya que recientemente se planteó para nosotros un problema de este orden, no soy en absoluto tacaño, como se cree; Piera Aulagnier, espíritu firme como saben serlo las mujeres, sabe muy bien que es licito poner la etiqueta "mermelada de grosellas" en el frasco que contiene ruibarbo. Basta con saber a quién se quiere purgar por ese medio, y esperar para obtener del sujeto lo que se pretendía.

Sin embargo, cuando les traigo baterías de refinadas vasijas — pues no crean que dejé de convertir a muchas de ellas en chatarra, en mi buena época también yo hice discursos enteros donde la acción, el pensamiento, la palabra hacían la ronda de manera de a pestar la simetría; y bien, acabaron en el cesto—, cuando pongo "impedimento" *(empechement)* arriba de la columna que contiene el *acting-out*, "embarazo" (*embarras*) arriba de la que contiene el pasaje al acto, si usted, Piera, quiere distinguir el caso de *acting-out* que observó —y muy bien— , si quiere distinguirlo por ser lo que usted llama transferencia actuada — idea ésta que merece discutirse— , de todos modos es a mi cuadro que usted se remitirá, ya que en ese texto invoca el embarazo en el que se habría encontrado su sujeto. Y como este término casi no fue empleado fuera de aquí, fue aquí donde usted tomó nota de él.

Ahora bien, en la observación se manifiesta que el enfermo fue impedido por el partero de asistir a la salida de su vástago fuera de las puertas maternas, y que es la turbación *(émoi)* de ser impotente para superar un nuevo impedimento de ese orden que lo amenaza, lo que le precipita a arrojar a los guardianes del orden en la angustia por medio de la reivindicación escrita del derecho del padre a lo que llamaré "filiofagia", para precisar la noción que viene a representar la imagen de la devoración de Saturno: porque en fin, aparece escrito en la observación que ese señor se presenta en la comisaría para decir que nada en la ley le impide comerse a su bebé, que acaba de morir. Por el contrario, y de manera manifiesta, es el embarazo en que lo sume la calma que en esta ocasión guarda el comisario — que no nació ayer— y el choque de la turbación que quería provocar, lo que lo hace pasar al acto, a actos que por naturaleza lo harían enjaular. Entonces, no reconocer, cuando manifiestamente lo comprenden, que yo no podía encontrar observación más adecuada para explicar lo que ustedes saben, lo que ustedes entienden muy bien, es un poco traicionarse a ustedes mismos, lo cual, por supuesto, a nadie podría reprocharle cuando se trata del manejo de cosas como ésta, reciénsalidas. Podríamos poner allí un poco de (...), Pero sin embargo esto me autoriza a recordar que mi trabajo, el mío, sólo posee interés si se lo emplea como es debido —esto no se dirige a usted, Piera— , es decir, no como nos hemos acostumbrado, mala costumbre con respecto a nociones que en general se agrupan en la enseñanza según una especie de recolección que sólo cumple una función de relleno. Recordado esto, sobre lo que de algún modo les confiere el derecho de velar por lo que les aporto, elegido con tanto esmero, retomo mi exposición.

Y volviendo a la mujer, también yo trataré, con una de mis observaciones, de hacerles sentir lo que pretendo decir en cuanto a su relación con el goce y el deseo. Se trata de una mujer que un día —coordenadas de longitud y latitud— me comenta que su marido, cuyas insistencias, por así decir, son de cimiento en el matrimonio, la deja de lado desde hace un tiempo demasiado largo como para que no lo haya notado, dada la forma en que ella, siempre acoge lo que por su parte experimenta poco más o menos como una torpeza. Eso más bien la consolaría.

Sin embargo, voy a extraer una frase — no se precipiten de inmediato a saborear una ironía que se me atribuiría indebidamente— en la que se expresa como sigue: *"Poco me importa que él me desee, dado que no desea a otra".*

No llegaré a decir que aquí tenemos una posición común ni regular. Esto sólo cobra su valor en la continuación de la constelación tal como va a desarrollarse por las asociaciones que constituyen este monólogo. Hela aquí, pues, hablando de su estado —por una vez, pase— con singular precisión. Como la tumescencia, pienso, no es privilegio del hombre, no me sorprenderá que ella, cuya sexualidad es totalmente normal — hablo de esta mujer afirme que si, por ejemplo, mientras conduce surge la alerta de un móvil que la hace monologar: "¡Dios, un coche!", y bien, inexplicablemente esto es lo que ese día la impresiona: advierte la existencia de una hinchazón vaginal que observa responder en ciertos períodos al surgimiento en su campo de cualquier objeto preciso, en a pariencia completamente extraño a las imagenes o al espacio sexual. Ese estado, dice, no desagradable sino más bien de la naturaleza de lo molesto, cede por sí mismo.

"Me fastidia, dice, conectar con lo que voy a decirle, porque desde luego que no hay ninguna relación." Me dice entonces que cada una de sus iniciativas está dedicada a mi. "Lo digo" —pienso que ya lo han comprendido: su analista soy yo—. "No puedo decir que se las consagre, eso querría decir que lo hago con cierto fin. No, cualquier objeto me obliga a evocarlo a usted como testigo, aunque no para obtener la aprobación de lo que veo . No, simplemente la mirada. Al decir esto me comprometo un poquito demasiado. Digamos que esa mirada me ayuda a hacer que cada cosa cobre su sentido."

En este punto, evocación irónica de un tema hallado en un momento juvenil de su vida, el bien conocido título de la pieza de Steve Passeur *"Viviré un gran amor"*. ¿Conoció ella en otros momentos de su existencia esa referencia al otro? Esto la hace trasladarse al comienzo de su vida matrimonial, y después remontarse más allá y dar testimonio, en efecto, de lo que fue aquél que no se olvida, su primer amor.

Se trataba de un estudiante del que muy pronto resultó separada, y con el cual quedó en correspondencia, en el pleno sentido del término. Según dice, todo lo que ella le escribía era verdaderamente "un tejido de mentiras".

"Yo creaba, hilo por hilo, un personaje, lo que deseaba ser ante sus ojos y no era de ninguna manera. Sospecho que se trató de una empresa puramente novelesca que

proseguí de la manera más obstinada". Envolverme, dice, en una especie de capullo. Y agrega, muy graciosamente: *"Usted sabe, le costó confiar en eso ..."*

Ahora vuelve sobre lo que produjo para mi: *"Es todo lo contrario de lo que aquí me esfuerzo en ser: me esfuerzo en ser siempre verdadera con usted. Cuando estoy con usted no escribo una novela, la escribo cuando no estoy con usted."* Vuelve al tejido, siempre hilo por hilo, de esa dedicatoria de cada gesto que no es forzosamente un gesto hecho para complacerme, ni siquiera para dejarme forzosamente conforme. No hace falta decir que ella forzaba su talento. Lo que al fin y al cabo queda no es tanto que yo la mire, sino que mi mirada venga a sustituirse a la suya. *"Lo que invoco es el auxilio de usted mismo. La mirada, la mía, es insuficiente para captar todo lo que hay que absorber del exterior. No se trata de mirarme hacer, se trata de hacer por mi."*

En resumen, pongo fin a esto, de lo que todavía me queda una gran página, y de la cual sólo quiero extraer el único elemento de mal gusto que en esta última página aparece:

"Estoy, dice, *telecomandada, lo cual, créame, no expresa ninguna metáfora No hay ningún sentimiento de influencia. Pero si produzco esta fórmula es para recordarle que pudo leerla en los diarios a propósito de ese hombre de izquierda que después de haberse hecho voltear en un falso atentado creyó deber darnos este ejemplo inmortal: el de que en política, la izquierda siempre es teleguiada por la derecha. Así es, además, como una relación estrechamente paritaria puede establecerse entre eses dos partes."*

¿A donde nos conduce todo esto? Al vaso, el vaso femenino: ¿está vacío?, ¿está lleno? Qué importa, pues aunque sea, como se expresa mi paciente, para consumirse tontamente, se basta a sí mismo. No le falta nada. En él, la presencia del objeto está, digámoslo así, por añadidura. ¿Por qué? Porque esa presencia no está ligada a la falta del objeto causa del deseo, al [menos phi], al que si está vinculada en el hombre. La angustia del hombre está enlazada a la posibilidad de no poder; de allí el mito que hace d e la mujer —mito bien masculino— el equivalente de una de sus costillas: le sacaron esa costilla, no se sabe cual, y por otra parte no le falta ninguna. Pero está claro que en el mito de la costilla se trata, precisamente, de ese objeto perdido; para el hombre, la mujer es un objeto que está hecho con eso.

La angustia también existe en la mujer. E inclusive Kierkegaard, quien debió tener algo de la naturaleza ·de Tiresias probablemente más que lo que yo tengo a mi parecer, Kierkegaard dice que la mujer está más abierta a la angustia . ¿Habrá que creerle? En verdad, lo que nos importa es aprehender su lazo con las posibilidades infinitas, indeterminadas, del deseo alrededor de ella misma en su campo. Ella se tienta tentando al otro, y aquí también nos servirá el mito. Al fin de cuentas, para ella cualquier cosa es buena para tentarlo, como lo muestra el complemento del mito anterior, la famosa historia de la manzana; cualquier objeto, aún superfluo para ella Porque después de todo, ¿qué tiene que hacer con esa manzana?. No más de lo que tiene que hacer con un pescado. Pero sucede que con esa manzana ya tiene bastante para enganchar al pescadito. Lo que le interesa es el deseo del otro. Para ubicar un poco mejor el acento, diré que del precio en el mercado de ese deseo — porque el deseo es cosa mercantil: hay una cotización del deseo que se hace subir y bajar culturalmente— , del precio que se da al deseo en el mercado depende en cada momento el modo y el nivel del amor.

Como él mismo es valor — muy bien lo dicen los filósofos— está hecho de la idealización del deseo .Digo "la idealización", porque no es en cuanto enferma que nuestra paciente hablo así del deseo de su marido. Que a ella le apetezca, eso es el amor. Que ella no considere tanto lo que el le manifiesta, esto no es forzoso pero está en el orden de las cosas.

En este sentido la experiencia nos enseña que en el goce de la mujer, que merece —y sabe muy bien— concentrar sobre ella toda suerte de cuidados por parte del compañero, la impotencia, las ofensas técnicas, la impotencia de ese compañero puede ser muy bien recibida. Y la cosa también se manifiesta en ocasión del fiasco, pues como nos lo hizo notar Stendhal hace tiempo, en las relaciones en que dicha impotencia es duradera parece que si a veces se ve a la mujer tomar, tras cierto tiempo, alguna ayuda reputada más eficaz, más bien seria por una especie de pudor, para que no se diga que, por el motivo que fuere, eso le es rehusado.

Les recuerdo de paso mis fórmulas de la vez pasada sobre el masoquismo. Como verán, están destinadas a reintegrar al masoquismo, se trate del masoquismo del perverso, del masoquismo moral, del masoquismo femenino, su unidad de otro modo inasequible. Y verán que el masoquismo femenino cobra un sentido muy diferente, bastante irónico, si esa relación de ocultamiento en el otro del goce en apariencia alegado del otro, de ocultamiento por ese goce del otro de una angustia que indiscutiblemente se trata de despertar.

Esto confiere al masoquismo femenino un alcance muy distinto, que sólo se atrapa comprendiendo en primer lugar lo que hay que poner al principio, a saber, que es un fantasma masculino.

Lo segundo es que en ese fantasma, resulta en suma por procuración y en relación con esa estructura imaginada en la mujer que el hombre hace que su goce se sostenga de algo que es su propia angustia, lo que recubre para el hombre el objeto y la condición d el deseo; el goce depende de esa condición. Ahora bien, el deseo no hace más que encubrir la angustia. De este modo, pueden ver el margen que le queda por recorrer para hallarse al alcance del goce. Para la mujer, el deseo del otro es el medio, ¿para que? Para que su goce tenga un objeto, por así decir, ¡conveniente! Su angustia no está sino delante del deseo del otro, del que al fin de cuentas ella no sabe bien que encubre. Y para avanzar más con mis fórmulas, diré que por este hecho en el reino del hombre siempre tenemos la presencia de cierta impostura.

En el de la mujer, como ya dijimos en su momento —recuerden el articulo de Joan Riviere—; si algo le corresponde, es el disfraz; pero esto es completamente distinto. En conjunto, la mujer es mucho más real y mucho más verdadera, por cuanto sabe dónde le aprieta el zapato en su trato con el deseo. Pasa por allí con enorme tranquilidad y manifiesta, por así decir, cierto menosprecio por su equivocación, lujo que el hombre no se puede dar. El hombre no puede menospreciar la equivocación del deseo, porque su cualidad de hombre es evaluar. Evidentemente, dejar que la mujer vea su deseo es, llegado el caso, angustiante. ¿Por qué? Porque es dejar que se vea, y de paso les ruego que observen la distinción de la dimensión del dejar ver con relación al par

voyeurisme-exhibicionismo, no hay más que el mostrar y el ver: está el dejar-ver para la mujer, cuyo peligro a lo sumo viene del disfraz, lo que hay para dejar que se vea es lo que sin duda hay. Si no hay gran cosa, es angustiante, pero es siempre lo que hay; en cambio, dejar ver su deseo para el hombre es, esencialmente, dejar ver lo que no hay.

No crean por ello que a esta situación, cuya demostración puede parecerles bastante compleja, haya que tomarla necesariamente por desesperada. Seguramente, si ella no les representara esto como fácil ustedes podrían ignorar el acceso al goce para el hombre. De todos modos, todo esto es muy manejable si de ello no se espera más que felicidad.

Siendo conclusiva esta acotación, entramos en el ejemplo que en definitiva me hallaré en postura de hacerles aprovechar — todos debemos a Granoff el favor de haberlo introducido—, a saber, Lucy Tower.

Ya les dije: para comprender lo que nos dice Lucy Tower a propósito de dos varones que tuvo en sus manos, no creo poder encontrar mejor preámbulo que la imagen de Don Juan.

Últimamente he trabajado mucho la cuestión para ustedes. No puedo hacer que vuelvan a recorrer sus laberintos. Lean ese execrable libro que se llama *"Die Don Juan Gestalt"*, de Rank; en él una gata no encontraría a sus gustitos; pero con el hilo que les voy a dar parecerá mucho más claro.

Don Juan es un sueño femenino. Llegado el caso haría falta un hombre que fuera perfectamente igual a sí mismo, como en cierto modo la mujer puede jactarse de serlo con relación a él; un hombre al que no le faltara nada. Esto es perfectamente sensible en un término sobre el que tendré que volver a propósito de la estructura general del masoquismo —y decirlo casi parece una broma—: la relación de Don Juan con la imagen del padre en tanto que no castrado, es decir, una pura imagen, una imagen femenina.

La relación se lee perfectamente en lo que podrán encontrar en el laberinto y en el rodeo de Rank: que de lo que se trata en Don Juan, si lo vinculamos con cierto estado de los mitos y de los ritos, Don Juan representaría, nos dice Rank — y aquí lo guía su buen olfato aquél que en épocas superadas era capaz de dar el alma sin perder por ello la suya. La famosa (....) se fundaría en esto, la existencia que ustedes saben mítica del sacerdote desflorador de la primera noche está aquí, en esta zona.

Pero Don Juan es una bella historia que funciona y produce su efecto, incluso para quienes no conocen todas sus gentilezas, que seguramente no están ausentes del canto mozartiano y que han de encontrarse más bien del lado de las *"Bodas de Figaro"* que de *"Don Giovanni".*

La huella sensible de lo que estoy diciendo acerca de Don Juan es que la compleja relación del hombre con su objeto está borrada para él, pero al precio de la aceptación de su impostura radical. El prestigio de Don Juan está ligado a la aceptación de esa impostura. Siempre está allí, en el lugar de otro: es, por así decir, el objeto absoluto.

Observen que no digo que él inspire el deseo. Si por éste se desliza, en la cama de las mujeres, está allí no se sabe cómo. Hasta puede decirse que tampoco lo tiene, que se encuentra en relación con algo frente a lo cual cumple cierta función. Llamen a esto *odor di femina,* y nos llevará lejos. Pero el deseo juega tan poco en el asunto que, cuando pasa el *odor di femina*, es capaz de no percatarse de que es Doña Elvira, a saber, aquélla de la que no puede estar más harto, quien acaba de atravesar la escena.

Hay que decirlo, no se trata de lo que para la mujer constituye un personaje angustiante. Ocurre que la mujer siente ser verdaderamente el objeto en el centro de un deseo. Y bien, créanme, es de esto que ella escapa verdaderamente en la historia de Lucy Tower

Lucy Tower tiene dos hombres, quiero decir en análisis. Como ella expresa, siempre tuvo con ellos relaciones humanamente muy satisfactorias.

No me hagan decir que el asunto es sencillo, ni que ellos no tengan la sartén por el mango. Ambas son neurosis de angustia. Al menos este es el diagnóstico por el que ella se decide, una vez bien examinado todo. Estos dos hombres que han tenido, como conviene, algunas dificultades con sus madres, y con — se suele decir *female-seemings*, lo que quiere decir hermanas, pero lo cual los sitúa en una equivalencia con los hermanos, estos dos hombres se encuentran ahora juntados con mujeres, se nos dice, a las que han elegido realmente para poder ejercer cierto número de tendencias agresivas y otras, y protegerse en ellas de una inclinacion, mi Dios, analíticamente no discutible hacia el otro sexo.

"En cuanto a estos dos hombres —dice Lucy Tower— *yo estaba perfectamente al tanto de lo que pasaba con sus mujeres, y especialmente que eran demasiado sometidos, demasiado hostiles y en un sentido demasiado devotos, y que las dos mujeres* —pues entra de lleno en la apreciación con el punto de vista de los prismáticos— que las dos mujeres se hallaban frustradas por esa falta de una suficientemente *non-inhibited masculine assertiveness,* de una manera de afirmarse como hombre en forma no inhibida.

En otras palabras — entramos de inmediato en lo importante del tema—, ellos no simulan lo suficiente. En cuanto a Lucy Tower, desde luego, sin saber que algo en la cuestión amenaza hacerla caer en la trampa, se siente muy *protective*, un poco demasiado *protective*, aunque de manera diferente en el caso del primer hombre: Tower dice que ella protege un poquitín demasiado a su mujer, y en el segundo un poquitin demasiado a él.

A decir verdad, lo que la tranquiliza es que se siente mucho más atraída por el segundo, y esto —sin embargo hay que leer las cosas en su inocencia y su frescura porque el primero tiene algunos *psichosexual problems* no demasiado seductores.

Este, el primero, se manifiesta de una manera no tan distinta de la del otro. Ambos realmente la fatigan con sus refunfuños, sus detenciones en la palabra, su circunstancialidad —esto quiere decir que hablan mucho y exageradamente—, su manera de repetirse y su minucia. En fin, sin embargo ella es analista: lo que observa en el primero es la tendencia a atacarla en su potencia de analista.

El otro tiene otra tendencia: para él más bien se trata de ir a tomar en ella un objeto, que propiamente de destruirla como frustrante. y a ese propósito Lucy Tower se dice: *"Y bien, después de todo, lo que pasa es que el segundo quizás sea más narcisista".*

En verdad, esto no pega —como pueden observarlo quienes tienen un poco de cultura con las otras referencias que poseemos en lo relativo al narcisismo. Porque por otra parte, aquí no le concierne tanto el narcisismo como lo que llaman la vertiente anaclítica, como bien advertiráelladespués.

Además, nos dice, por largo y fastidioso que haya sido el camino recorrido con uno y con otro sin que nada manifieste la eficacia del análisis de la transferencia, de todos modos en todo esto queda algo que no tiene nada básicamente desagradable, y que al fin y al cabo todas las respuestas contratransferenciales que ella percibe como propias no superan, dice, en absoluto, razonablemente, ese límite en el que podríamos decir que estaría expuesta a perderse, a propósito de personajes tan válidos, cualquier analista femenina que no estuviese sobre aviso.Ella lo está, y muy especialmente. Y, muy especialmente, presta atención a lo que sucede del lado de esa mujer sobre la cual ella vela quizás un poco más específicamente: la mujer de su primer paciente. Se entera de que ha tenido un pequeño accidente psicosomático y se dice: *"Mi Dios, no está mal. Como lo que yo temía, que ella derive un poco hacia la psicosis, he aquí una angustia bien fijada."*

Y no piensa más en ello. No piensa más en ello y la situación continúa, es decir que por más que analice todo lo que ocurre en la transferencia, y por lo tanto hasta el uso que puede hacer en su análisis el paciente —hablo del primero— de sus conflictos con su mujer, para obtener de su analista tanta más atención, para obtener de ella las compensaciones que nunca encontré del lado de su madre, las cosas siguen como estaban. ¿Qué es lo que va a desencadenar las cosas, hacer que progresen? Un sueño, nos dice, soñado por ella misma, la analista. ¿Qué ocurre en ese sueño? Ocurre que allí advierte que él quizás no esté tan seguro de que la cosa ande tan mal del lado de la mujer. En primer lugar, por que en el sueño esa mujer la acepta a ella, la analista, excesivamente bien, le demuestra por todos los medios que no tiene ninguna intención — en el sueño— de torpedear el análisis de su marido — lo cual hasta allí se contaba entre los presupuestos del asunto— , y que dicha mujer está por lo tanto bien dispuesta a encontrarse con ella en una disposición que, para traducir la atmósfera del sueño, llamaremos"cooperativa".

Esto le pone a nuestra analista, Lucy Tower, la mosca detrás de la oreja. Comprende que hay algo que hace falta revisar en su integridad. Este tipo es en verdad alguien que en su economía familiar busca hacer lo necesario para la comodidad de su mujer; dicho de otro modo, el deseo propio de este buen hombre no esta, pues, tan a la deriva. El muchachito se toma en serio: es posible ocuparse de él; en otros términos, es capaz de tomarse por aquello de que se trata y cuya dignidad hasta allí se le rehusaba: tomarse por un hombre, obstinarse en ello. Una vez hecho este descubrimiento, una vez recentrada su relación con el deseo de su paciente, y habiendo advertido que hasta entonces desconocía dónde se situaban las cosas, puede verdaderamente hacer con él una revisión de todo lo que hasta entonces se había jugado con ella en el señuelo. Las mismas reivindicaciones de transferencia eran una impostura. Y, nos dice, a partir de ese momento todo cambia. ¿Pero cómo y en qué sentido cambia todo?

Hay que leerla para comprender que en ese preciso momento el análisis se vuelve particularmente duro de soportar. Porque a partir de ese momento todo se desarrolla en medio de una tormenta de movimientos depresivos y rabias desnudas, como si a mi, la analista, el paciente me pusiera a prueba en cada uno de mis más pequeños pedazos.

Si un instante de desatención, nos dice, hacia que cada uno de esos pedacitos no sonase verdadero, que uno de ellos resultara imitación, yo tenía la sensación de que mi paciente se iría todo entero en pedazos. Ella misma califica como puede — no es que lo vea todo, pero designa bien lo que encuentra— que aquí hay algo, nos dice, verdaderamente del orden del sadismo fálico inscripto en un lenguaje oral.

¿Qué va a retenernos de todo esto? Dos cosas. En primer lugar la confirmación, por los mismos términos empleados, de lo que señale como la naturaleza del sadismo —porque las anomalías, no todas atractivas del paciente, son por cierto de este orden—, que lo que se pretende en la búsqueda sádica es en el objeto el pedacito que falta, el objeto; y en la manera como, una vez reconocida la verdad de su deseo, el paciente se comporta, es de una búsqueda del objeto que se trata.

Esto para mostrarles también que ponerse en la línea por donde pasa la búsqueda del objeto sádico de ningún modo implica ser masoquista. Nuestra Lucy Tower no se acusa de nada parecido, y tampoco tenemos necesidad de imputarselo. Simplemente, ella se atrae una tormenta y —lo subraya con particular valentía— con respecto a un personaje con el cual sólo se ha puesto en relación a partir del momento en que su deseo la ha concernido.

No disimula que en la función donde ella misma se encuentra en postura de rivalidad tercera con los personajes de su historia, y que manifiestamente su deseo no era todo, soporta las consecuencias de ese deseo al punto de que experimenta el fenómeno que los analistas engloban y han denominado *carry-over*, que quiere decir "suma y sigue", o bien designa el punto donde de la manera más manifiesta pueden denotarse los efectos de la contra transferencia: cuando uno sigue pensando en un paciente y está con otro. Sin embargo, nos dice, cuando casi había llegado al final de mis fuerzas todo esto desaparece por azar, *amusingly*, realmente de la manera más divertida y súbita: al partir de vacaciones en una de las pausas anuales se percata de que del asunto no queda nada, el asunto no le interesa en absoluto. Ella es verdadera mente la encarnante en la posición mítica del más libre y aéreo Don Juan saliendo de la habitación donde acaba de hacer las suyas.

Tras esta escisión, su eficacia, su adaptación en este caso y, por así decir, la implacable desnudez de su mirada es esencialmente posible en la medida en que una relación que por una vez no es más que una relación con un deseo como tal, por complejo que ustedes lo supongan —y ella indica que también tiene sus problemas— nunca es, al fin y al cabo, más que una relación con la cual puede conservar sus distancias. Con este punto proseguiré la vez que viene.



Clase 16

27 de Marzo de 1963

... Por obra de nuestra Lucy Tower encuentro haber tomado como ejemplo bajo cierto sesgo de lo que yo llamaría "las facilidades de la posición femenina" —donde el término "facilidad" tiene un alcance ambigüo— en cuanto a su relación con el deseo; digamos q ue lo que formulé consistía en esa especie de menor implicación que a alguien que se hallaba en la posición analítica le permitió razonar sobre esto, en su artículo llamado *"Artículo sobre la contratransferencia"*, de una manera que nos parece si no más sana, al menos más libre. Seguramente por obra de lo que llamaré su "autocrítica interna", la autora se percató de que por efecto de lo que denomina —aquí de manera bastante sana— su contratransferencia, descuidó algo de lo que podríamos llamar la justa apreciación o centrado del deseo de su paciente; y sin que, hablando con propiedad, nos entregue lo que en ese preciso momento le dijo, porque apenas nos dice que una vez más volvió sobre las exigencias transferenciales de ese paciente pero poniéndole las cosas a punto, al hacerlo no pudo, por lo tanto, sino darle la impresión de que ella era sensible a algo cuyo descubrimiento ella misma acaba de hacer, esto es, que el paciente, en resumidas cuentas, se ocupa mucho más de su mujer, es más "casero" en el interior del círculo conyugal de lo que ella había sospechado. Parecería que por tal causa — aquí no podemos sino confiar en ella, pues así es como se expresa en esta ocasión el paciente, no puede sino traducir esa rectificación en estos términos —que son los que usa la propia Lucy Tower— que en suma el deseo del paciente está mucho menos desprovisto de ascendiente sobre su propia analista de lo que él creía; que, en efecto, no está excluido que a esa mujer que es su analista el no pueda hasta cierto punto hacerle algo, doblegarla —*to stoop*, en inglés; *"She stoops to conquer"* es el titulo de una comedia de Sheridan— doblegarla a su deseo al menos así se expresa Lucy Tower. Desde luego, esto no quiere decir — ella también lo señala— que por un instante llegue a producirse algo así; al respecto, como nos dice, está suficientemente alerta, no es un bebe — por otra parte, cuándo lo es una mujer .... — en todo caso *too ward of* .... — término que ella emplea— está bien alerta. Pero no es ésta la cuestión. Por obra de esa intervención, de esa rectificación que al analizado se le presenta como concesión, como apertura, el deseo del paciente es verdaderamente devuelto a su lugar; pero el problema está en que el paciente nunca pudo encontrar ese lugar. Tal es su neurosis de angustia. Lo que ella encuentra entonces —lo dijimos la vez pasada— es el desencadenamiento en el paciente de lo que ella expresa, a saber: a partir de ese momento, me encuentro bajo una presión que quiere decir que soy escudriñada, "escrutinizada" como s e dice en inglés, to scrutinize, de una manera que me da la sensación de que no puedo permitirme el menor apartamiento. Si por un sólo instante llega a parecer que no estoy en condiciones de responder a aquello sobre lo cual en cierto modo soy puesta a prueba, pedacito por pedacito, es mi paciente quien va a irse en mil pedazos.

Por lo tanto, habiendo buscado ella el deseo del hombre, lo que encuentra como respuesta no es la búsqueda de su propio deseo, el de ella, sino la de a, del objeto, del verdadero objeto, de aquello de que se trata en el deseo que no es el Otro (A), que es ese resto, el **a**, el verdadero objeto.

Aquí está la clave, el acento de lo que hoy, entre otras c osas, quiero demostrarles. Sostener esa búsqueda es lo que ella misma denomina "tener más masoquismo del que

creía". Aquí —se los dije porque así lo escribe— entiendan que Lucy Tower se equivoca: no está hecha en absoluto para entrar en el diálogo masoquista, como su relación con el otro paciente, el otro varón con el que tanto yerra — ya lo verán— lo demuestra de manera suficiente. Simplemente, ella tiene muy buen aguante, pese a que es agotador, a que ya no puede más; como les dije la vez pasada, próximas ya sus vacaciones, felizmente las vacaciones están cerca, de una manera para ella tan sorprendente como divertida, *amusingly*, repentinamente, *suddenly,* advierte que después de todo, desde el momento en que la cosa para, es que no dura demasiado tiempo. Se sacude y piensa en otra cosa. ,¿Por qué? Al fin de cuentas, sabe muy bien que él puede seguir buscando, pues nunca fue cuestión de que encontrara. De esto se trata, precisamente: de que él advierta que no tiene nada que encontrar. No hay nada que encontrar, porque lo que para el hombre, para el deseo masculino, en este caso es el objeto de la búsqueda sólo le concierne, por así decir, a él. Este es el objeto de mi lección de hoy..

Lo que él busca es - ? [menos phi] , por así decir, lo que le falta, a ella. Es un asunto de varón o de hombre. Ella sabe muy bien —déjenme hablar y no se impacienten— ella sabe muy bien que no le falta nada, o más bien que el modo bajo el cual le falta juega en el desarrollo femenino no debe ser situado en ese nivel, allí donde es buscado por el deseo del hombre cuando propiamente se trata —y por eso lo acentué primero— de la búsqueda sádica: hacer que brote lo que, en el *partenaire*, debe estar en el supuesto lugar de la falta. Es de esto que él tiene que hacer su duelo. Lo digo porque en el texto Lucy Tower le articula muy bien que lo que han hecho juntos es el trabajo del duelo. Una vez que él haya hecho su duelo de esa búsqueda, a saber, encontrar en esta ocasión en su partenaire, en tanto que se ha puesto a sí misma —sin saber demasiado, hay que decirlo, lo que hacía— como un *partenaire* femenino, cuando el haya hecho su duelo de encontrar en ese partenaire su propia falta, ? , la castración primaria fundamental del hombre, tal como se las señalé a nivel de su raíz biológica, de las particularidades del instrumento de la cópula en ese nivel de la escala animal, cuando el haya hecho su duelo — lo dice Lucy Tower— todo marchará bien, es decir que con este buen señor que hasta entonces nunca había alcanzado ese nivel, se podrá entrar en lo que me permitirán, llegado el caso, llamar "la comedia edípica" ; en otros términos, uno podrá comenzar a reír: ¡Fue papá quien hizo todo eso! Pues al fin y al cabo de esto se trata, como desde hace tiempo sabemos, recuerden a Jones y el moralisches *Entgegenkommen*, la complacencia a la intervención moral: si él está castrado es a causa de la ley. Se jugará la comedia de la ley, con ella uno está mucho más cómodo, es bien sabido y está ubicado. En resumen, he aquí al deseo de nuestro buen señor tomando las rutas trazadas por ... ¿qué cosa? Justamente por la ley, demostrando una vez más que la norma del deseo y la ley son una sola y misma cosa.

¿Me hago entender lo suficiente? No tanto, porque no hablé de la diferencia, de lo que había antes y de lo que es franqueado, en este nivel, como etapa y gracias a ese duelo. Lo que había antes era, hablando con propiedad, la transgresión: él llevaba toda la carga, todo el peso de su - ? [menos phi]. Era —recuerden el uso que en su momento hice del pasajedeSanPablo—"desmesuradamentepecador".

Doy, por lo tanto, este paso más: para la mujer no es ningún esfuerzo, y digamos que hasta cierto punto no corre ningún riesgo en buscar lo que tiene que ver con el deseo del hombre. Pero en esta ocasión no puedo menos que recordarles el célebre pasaje atribuido a Salomón que cite mucho antes de este seminario; se los doy aquí en latín, donde cobra todo su sabor: '"*Tria sunt difficilia mihi* —dice el rey de la sabiduría— , *et quartum penitus ignoro*", hay cuatro cosas sobre las cuales no puedo decir nada, porque de ellas no queda huella alguna: "*viam aquilae in coelo*", el surco del águila en el cielo, el de la serpiente sobre la tierra, el del navío en el mar, *"et viam viri in adulescentula"*, y la huella del hombre sobre la muchacha. Ninguna huella. Aquí se trata del deseo, y no de lo que sucede cuando es el objeto como tal lo que se pone delante. Esto deja de lado, pues, los efectos sobre la adolescentula de muchas cosas, comenzando por el exhibicionista y detrás la escena primaria. Pero es de otra cosa que se trata.

Entonces, ¿por dónde encaminarse para comprender qué hay en la mujer de eso que sospechamos, donde también ella tiene su entrada hacia la falta? Bastante nos machacan los oídos con la historia del *penis-neid*. Aquí creo necesario remarcar la diferencia: por supuesto que para ella también hay constitución del objeto a del deseo, porque ocurre que las mujeres, también ellas hablan. Podemos lamentarlo, pero es así. Por lo tanto, también ella quiere el objeto, e incluso un objeto en tanto que ella no lo tiene. Esto es lo que Freud nos explica, que para la mujer esa reivindicación del pene permanecerá hasta el final enlazada esencialmente a la relación con la madre, es decir, a la demanda. Es en la dependencia de la demanda que se constituye el objeto a para la mujer. Ella sabe muy bien — me atrevo a decir: algo sabe en ella— que de lo que se trata en el Edipo no es de ser más fuerte más deseable que la madre —en el fondo, se da cuenta bastante pronto de que el tiempo trabaja en su favor— , sino de tener el objeto.

La profunda insatisfacción que juega en la estructura del deseo es, por así decir, pre-castrativa. Si ocurre que se interese como tal por la castración, - ? [menos phi], es en la medida en que va a entrar en los problemas del hombre; es secundario, déutero-fálico, como con mucha exactitud articulo Jones, y alrededor de esto gira toda la oscuridad del debate, al fin de cuentas nunca resuelto, sobre el famoso falicismo de la mujer, debate en el cual yo diría: todos los autores tienen igualmente razón, a falta de saber donde está en verdad la articulación. No pretendo que la conserven sostenida, presente y viva, localizable de inmediato en vuestras mentes, pero entiendo llevarlos a rodearla por caminos suficientes como para que terminen sabiendo por dónde pasa eso y donde se da un salto cuando se teoriza. Para la mujer, es inicialmente lo que ella no tiene como tal lo que devendrá, constituye al comienzo el objeto de su deseo, mientras que al comienzo para el hombre es lo que él no es, es allí donde él desfallece. Por eso los. hice tomar el camino del fantasma de Don Juan. El fantasma de Don Juan de allí que sea un fantasma femenino es el anhelo en la mujer de una imagen que juega su función, función fantasmática; hay un hombre que lo tiene primero, lo cual evidentemente, dada la experiencia, es un claro desconocimiento de la realidad; pero todavía mucho más: él lo tiene siempre, no puede perderlo. Lo que precisamente implica la posición de Don Juan en el fantasma es que ninguna mujer puede tomarselo, esto es lo esencial, y evidentemente —por eso dije que se trata de un fantasma femenino— esto es lo que él tiene en esta ocasión de conocer con la mujer, a quien, por cierto, no se le puede tomar puesto que ella no lo tiene. Lo que la mujer ve en el homenaje del deseo masculino es que ese objeto, digámoslo, seamos prudentes, pasa a ser de su pertenencia. Esto no quiere decir nada más que lo que acabo de sostener: que no se pierde. El miembro perdido de Osiris: tal es el objeto de la búsqueda y custodia de la mujer. El mito fundamental de la dialéctica sexual

entre el hombre y la mujer está acentuado aquí en grado suficiente por toda una tradición, y también lo que la experiencia "psicológica" (entre comillas) en el sentido que tiene la palabra en los escritos de Paul Bourget, de la mujer, no nos dice que una mujer siempre piensa que un hombre se pierde, que se extravía con otra mujer. Don Juan le asegura que hay un hombre que no se pierde en ningún caso.

Es evidente que hay otras maneras privilegiadas, típicas, de resolver este difícil problema de la relación con el a para la mujer, otro fantasma, si ustedes quieren. Pero en verdad, no cae de su peso, no fue ella quien lo inventó. Ella lo encuentra ready made. Por supuesto, para interesarse por el es preciso que esa mujer tenga, por así decir, cierta clase de estómago; me refiero, digamos en el orden de lo "normal", a ese tipo de áspera fornicadora de la que Santa Teresa de Avila nos da el ejemplo más noble y cuyo acceso, éste más imaginario, nos es dado por el tipo de la que se enamora de un sacerdote, o un punto mas: de la erotómana. Su matiz, su diferencia es, por así decir, del nivel donde se collabe el deseo del hombre con lo que el representa de más o menos imaginario como enteramente confundido con el a. Hice alusión a Santa Teresa de Avila, también hubiera podido hablar de la beata Margarita María Alacoque, quien ofrece la ventaja de permitirnos reconocer la forma del a en el Sagrado Corazón. Para la enamorada de sacerdote, cierto que es en la medida en que algo de lo que no podemos decir crudamente que para establecerlo basta con la castración institucionalizada, sin embargo en este mismo sentido el pequeño a como tal es puesto adelante perfectamente aislado, propuesto como el objeto elegido de su deseo. Para la erotómana, no hay necesidad de que el trabajo esté preparado; ella misma lo hace.

Y henos aquí, pues, de nuevo en el problema precedente, a saber, lo que podemos articular de las relaciones del hombre —es él, sólo él, quien puede darnos su clave de la relación de esos diversos a tal como se proponen o se imponen o de los que más o menos uno dispone, con relación a aquello que no se discierne, no se define y no se distingue como tal, es decir, dando su último estatuto al objeto del deseo, sino en esa relación con la castración.

Les pediré que vuelvan por un instante a mi estadio del espejo. Una vez pasaron un film hecho en Inglaterra, en una escuela que se especializaba en esforzarse por hacer coincidir lo que podía procurarnos la observación del niño con relación a la genética psicoanalítica; el valor del documento era más grande aún por el hecho de que esa observación, esa filmación, fue realizada en verdad sin la menor idea preconcebida. Se trataba, porque se había cubierto todo el campo de lo que puede observarse, de la confrontación del pequeño *baby*, varón y niña, con el espejo. En ella se confirmaron plenamente, además, las fechas iniciales y terminales que yo había dado. Recuerdo que este film fue una de las últimas cosas que se presentaron en la Sociedad Psicoanalítica de París antes de que nos separáramos de la misma. La separación estaba muy próxima, y tal vez en ese momento sólo pudo ser mirada con un poco de distracción; pero les aseguro que yo disponía de toda mi presencia de espíritu, y aún me acuerdo de la sobrecogedora imagen donde se representaba a la niñita confrontada con el espejo. Si hay algo que ilustra esa referencia a lo no especularizable, que materializa, que concretiza esa referencia a lo no especularizable que puse de relieve el año pasado, es el gesto de esa niñita, esa mano pasando rápidamente sobre la gamma de la articulación del vientre con los muslos, como una especie de momento de vértigo ante lo que ve.

En cuanto al varoncito, pobre boludo, el contempla la canillita problemática. Vagamente sospecha que hay allí algo extraño, Es preciso que aprenda — a su costa, ya lo saben— que lo que tiene allí por así decir no existe, no existe ante lo que tiene papá, ante lo que tienen los hermanos mayores ... etc. ...; conocen ustedes la primera dialéctica de la comparación. Aprenderá después no sólo que eso no existe sino que eso no quiere saber nada o, más exactamente, que obra sólo a su antojo. Para decirlo todo, sólo paso a paso, en su experiencia individual, deberá aprender a tacharlo del mapa de su narcisismo, justamente para que pueda comenzar a servir para algo. No digo que sea tan sencillo, sería realmente insensato atribuirme una cosa así.

Cierto es que cuanto más se lo hunde más se sube a la superficie, y al fin de cuentas este juego —no hago más que darles una indicación, pero se trata de una indicación que se unirá, pienso, en buena medida, a lo que pudo indicárseles sobre la estructura fundamental de lo que ridículamente llaman perversión— , este juego es el principio del apego homosexual. El apego homosexual es: yo juego a quien pierde gana. En cada instante del mismo está en juego esa castración, una castración que le asegura al homosexual que el objeto del juego es efectivamente eso, el - ? [menos phi]. Gana en la medida en que pierde.

Me propongo ilustrar lo que, para mi asombro, en mi evocación del tarro de mostaza de la vez pasada resulto problemático. Un oyente particularmente atento me dijo: "Ibamos bien con el tarro de mostaza, al menos algunos de nosotros no nos ofendimos demasiado. Pero he aquí que usted reintroduce ahora la cuestión del contenido. Usted lo llena a medias: ¿con qué?". Veamos. El - ? [menos phi] es eso, el vacío del vaso, el mismo que define al *homo faber*. Si la mujer, se nos dice, es primordialmente una tejedora, el hombre es seguramente el alfarero, y aquí tenemos inclusive el único sesgo por donde se realiza, en la especie humana, el fundamento del ritornello por el cual, se nos dice, el hilo es para la aguja como la chica para el muchacho; esta especie de referencia pretendidamente natural no lo es tanto.

La mujer, desde luego, se presenta con la apariencia del vaso. Y he aquí lo que evidentemente engaña al *partenaire*, al homo *faber* en cuestión, al alfarero. Este se imagina que dicho vaso puede contener el objeto de su deseo. Pero adviertan a dónde nos lleva esto, esta inscripto en nuestra experiencia, se lo deletreó paso a paso, y despoja a lo que les digo toda especie de apariencia de deducción, de reconstrucción; la cosa fue advertida sin partir en absoluto del buen lugar en las premisas, pero se lo advirtió mucho antes de comprender que quería decir. La presencia fantasmática del falo, digo del falo de otro hombre, en el fondo de ese vaso, es un objeto cotidiano de nuestra experiencia analítica; Está bien claro que no necesito volver una vez más a Salomón para decirles que tal presencia es una presencia enteramente fantasmática. Por supuesto, hay cosas dentro de ese vaso, y muy interesantes para el deseo: el óvulo, por ejemplo; pero en fin, el óvulo viene del interior y nos prueba que si hay un vaso, es preciso complicar el esquema aunque sea un poco. Desde luego, el óvulo puede sacar ventaja de los choques que prepara el malentendido fundamental, quiero decir que no es inútil que encuentre allí al espermatozoide, pero después de todo la partenogénesis futura no esta excluida, y mientras tanto la inseminación puede asumir formas muy diferentes. Además, es por así

decir en la trastienda que se encuentra el vaso, el Citero, en esta ocasión verdaderamente interesante. Es interesante objetivamente, y lo es también, al máximo, psíquicamente, quiero decir que desde que la maternidad está allí basta ampliamente para investir todo el interés de la mujer, y que en el momento del embarazo todas esas historias del deseo del hombrepasanaser,comosabemos,ligeramente redundantes.

Volvamos entonces a nuestra vasija del otro día, a nuestra honesta vasijita de las primeras cerámicas, e identifiquemosla con - ? [menos phi] —. Para la demostración déjenme poner por un momento en una vasijita vecina lo que para el hombre puede constitu irse como a, el objeto del deseo. Esto es un apólogo, apólogo destinado a destacar que a, el objeto del deseo, no tiene sentido para el hombre sino cuando fue vuelto a echar en el vacío de la castración primordial.



Esto puede producirse de ese modo, es decir, constituyendo el primer nudo del deseo masculino con la castración, sólo a partir del narcisismo secundario, o sea en el momento en que a se desprende, cae de ***i*(a)**, la imagen narcisista. Aquí tenemos lo que yo llamaría — indicándolo hoy para retomarlo después, y por lo demás pienso que se acuerdan, no estoy introduciendo nada que no haya destacado antes— un fenómeno que es el fenómeno constitututivo de lo que puede llamarse el "borde". Como les dije el año pasado a propósito de mi análisis topológico, no hay nada más estructurante de la forma del vaso que la forma de su borde, que el corte donde se aísla como vaso.

En una época —lejana— en que se esbozaba la posibilidad de una verdadera lógica rehecha conforme al campo psicoanalítico —está por hacerse, aunque les haya dado de ella más de un anticipo— , grande y pequeña lógica, digo lógica no dialéctica; en el tiempo en que alguien como Imre Hermann había empezado a consagrarse a ello de una manera por cierto muy confusa, por carecer de toda articulación dialéctica, el fenómeno que el califica de *Randbevorzugung* , de elección, de preferencia del campo fenoménico analítico para los fenómenos de "borde", ya había sido articulado por este autor.

El borde de la vasijita, de la vasija de la castración, es un borde completamente redondo; por así decir, un borde bien honesto. No posee ninguno de esos complicados refinamientos en los que introduje a ustedes con la banda de Moebius, y además, como lesm ostré una vez en el pizarrón, es muy fácil realizarlo con un vaso totalmente material: basta con hacer que se unan dos puntos opuestos de su borde dando vuelta las superficies en el camino de manera que se unan como en la cinta de Moebius; nos hallamos así ante un vaso en el que, de manera sorprendente, se pasará con la mayor comodidad de la cara interna a la cara externa sin haber franqueado nunca el borde. Esto se produce a nivel de las otras vasijitas, y aquí es donde comienza la angustia.

Por cierto que semejante metáfora no puede bastar para reproducir lo que tengo que explicarles. Pero que esa vasijita original posea la mayor relación con aquello de que se trata en lo relativo a la potencia sexual, con el surgimiento intermitente de su fu erza, es lo que aquello que yo podría llamar una serie de imagenes fáciles de poner ante vuestros ojos, las de una erotopropedéutica y hasta inclusive, para ser más precisos, la de una erótica, vuelve de muy sencillo acceso. Una multitud de imagenes de ese titulo, chinas, japonesas y otras, no difíciles de encontrar tampoco en nuestra cultura, lo atestiguarían. No es eso lo angustiante. Que aquí el trasvasamiento nos permita comprender como el a cobra su valor por llegar a la vasija del - ? [menos phi] , cobra su valor por ser aquí a, el vaso semi vacío al mismo tiempo que está semi lleno — lo dije la vez pasada— , es evidente que para estar verdaderamente completo en mi imagen es preciso subrayar que lo esencial no es el fenómeno de trasvasamiento, sino el fenómeno al que acabo de aludir, el de la transfiguración del vaso, es decir que ese vaso se torna angustiante, ¿por que?: porque lo que viene a llenar a medias el hueco constituido de la castración original es ese pequeño a en tanto que viene de otra parte, en tanto que no es soportado, constituido sino por intermedio del deseo del Otro. Y aquí encontramos la angustia y la forma ambigüa de ese borde que, tal como esta hecho a nivel del otro vaso, no nos permite distinguir ni interior ni exterior.

La angustia, por lo tanto, viene a constituirse, a tomar su lugar en una relación más allá de ese vacío de un tiempo primero, por así decir, de la castración. Y es por esto que el sujeto no tiene más que un deseo en cuanto a esa castración primera: volver a ella.

Tras la interrupción que vamos a tener les hablaré largamente del masoquismo; desde luego, no es cuestión de que lo aborde hoy. Si quieren prepararse para oírme al respecto, doy ahora — es un lapsus de mi parte no haberlo hecho antes, cuando comencé a hablarles de él— la indicación de un artículo, valioso entre todos por estar nutrido de la experiencia más sustancial, artículo de un hombre que es de aquellos a propósito de los cuales más puede desolarme que las circunstancias me hayan privado de su colaboración; es el artículo de Grunberger: *"Esquissed'unetheoriepsycho-dynamiquedumasochisme*", en el número de Abril-Junio de 1954, número 2 del tomo XVIII de la Revue Francaise de Psychanalyse. Desconozco que en otra parte se haya dado a ese artículo el des tino que merece; pero no trataré de decidir si su olvido se debió al hecho de haber aparecido a la sombra de los fastos de la fundación del Instituto de Psicoanálisis. Verán en ese artículo —no está allí en absoluto la última palabra— , verán en él apuntado —sólo lo invoco para mostrarles de inmediato el valor del material que puede procurar— , verán en él apuntado, al despuntar la luz de la observación de la sesión analítica, cómo el recurso a la imagen misma de la castración, a que yo quisiera que me las corten, puede llegar como salida calmante, saludable para la angustia del masoquista. No hay aquí — lo destaco— un fenómeno que sea la última palabra de esa compleja estructura; pero al respecto bosquejé mi fórmula lo suficiente para que sepan que en esta ocasión, quiero decir en cuanto al lugar de la angustia en el masoquismo, me dirijo, en un punto totalmente diferente de ese punto interior, a lo que podría llamar la turbación *(émoi)* momentánea del sujeto. Aquí sólo encuentro una indicación. Pero ese tiem po de la castración en tanto que el sujeto vuelve a él, en tanto que deviene un punto de su intención, nos devuelve a lo que destaqué al final de uno de mis últimos seminarios en lo relativo a la circunsición .

No sé, Stein, en qué punto se halla usted del comentario de *"Totem y tabú",* y si además esto le llevó a abordar *"Moisés y el monoteísmo"* .Pienso que no puede dejar de hacerlo, y de quedar impresionado entonces por el escamoteo total del problema —estructurante si lo

hay— si es preciso encontrar a nivel de la institución mosaica algo que refleje el complejo cultural inaugural, habrá que saber cuál fue en este punto la función de la institución de la circuncisión. Deben ustedes advertir que de todos modos en la ablación del prepucio hay algo que no pueden dejar de vincular con ese curioso pequeño objeto retorcido que un día les hice correr entre las manos, materializado para que vieran cómo se estructura una vez realizado bajo la forma de un pedacito de cartón, ese resultado del corte central en lo que les ilustré aquí encarnado en la forma del *cross-cap*, para mostrarles en qué cosa ese aislamiento de algo que se define justamente como una forma que como tal encarna lo no especularizable, puede tener que ver con la constitución de la autonomía del a, del objeto deldeseo.

Lo que yo creo que encarna la circuncisión en el sentido propio de la palabra, es que algo así como un orden pueda ser aportado en ese agujero, en ese desfallecimiento constitutivo de la castración primordial . El circunciso, y la circuncisión, tiene, en virtud de todas sus coordenadas, de su configuración ritual y hasta mítica, de los primordiales accesos iniciáticos que son aquellos donde ella se opera, la más evidente relación con la normalización (normativation) del objeto del deseo. El circunciso es consagrado menos a una ley que a cierta relación con el Otro, con el gran A, y por eso se trata del pequeño **a**. En el punto al que entiendo llevar el fuego del *sun-light*, a saber, en el nivel en que podemos hallar, en la configuración de la historia, algo que se soporta de una gran A que es un poco el Dios de la tradición judeocristiana, queda por ver qué significa la circuncisión. Es extremadamente asombroso que en un medio tan judaico como el psicoanalítico, textos cien mil veces recorridos, desde los padres de la Iglesia hasta los padres de la Reforma, es decir hasta el siglo XVIII — y aún como períodos fecundos de la Reforma— , no hayan sido reinterrogados. En el capítulo XVII del Génesis hay un pasaje relativo al carácter fundamental de la ley de la circuncisión en tanto que forma parte del pacto dado por Yavé en la Zarza; esta ley es referida al tiempo de Abraham; dicho capítulo XVII fecha en Abraham la institución de la circuncisión. Este pasaje es, sin duda, una adición a la crítica exegética, adición sacerdotal, es decir, muy sensiblemente posterior a la tradición del Jehovista y del Elohista, o sea a los dos textos primitivos de que se componen los libros de la Ley; sin embargo en el capitulo XXXIV tenemos el famoso episodio, no carente de humor, relativo al rapto de Dina, hermana de Simeón y de Levi, hija de Jacobo. Para obtenerla —porque para el hombre de Siquem que la raptó se trata de obtenerla de sus hermanos— Simeón y Leví exigen que se circuncide: "No podemos dar nuestra hermana a un incircunciso, quedaríamos deshonrados", Aquí tenemos claramente la superposición de dos textos; no se sabe si es un sólo hombre o todos los siquemitas quienes al mismo tiempo, en esta proposicion de alianza que por cierto no podía realizarse sólo al titulo de dos familias sino de dos razas, todos los siquemitas se hacen circuncidar. iResultado: quedan inválidos por tres días, lo que los otros aprovechan para venir a degollarlos. Este es uno de esos encantadores episodios que no podían entrar en el caletre del señor Voltaire, y que le hicieron criticar tanto este libro admirable en cuanto a la revelación de lo que llaman, como tal, el significante.

Sin embargo, esto nos lleva a pensar que no es sólo de Moisés que data la ley de la circuncisión. Aquí sólo me estoy limitando a poner de relieve los problemas suscitados al respecto.

Sin embargo, ya que se trata de Moisés y que en nuestra esfera se le reconocería como egipcio, seguramente no seria del todo inútil preguntarse por las relaciones entre la circuncisión judaica y la circuncisión de los egipcios:

Esto disculpará que prolongue todavía, digamos de cinco a siete minutos, lo que hoy tengo que decirles, de modo que no vaya a perderse para ustedes lo que escribí en el pizarrón.

Tenemos la seguridad, por cierto número de autores de la Antigüedad y especialmente el viejo Herodoto, quien sin duda en alguna parte chochea pero que con frecuencia es muy valioso, en todo caso no deja ninguna clase de duda de que en su época, es decir, en época muy baja para los judíos, los egipcios en su conjunto practicaban la circuncisión; inclusive hace de ella un estado tan predominante que hasta llega a articular que todos los semitas de Siria y de Palestina deben esa costumbre a los egipcios. Mucho se ha epilogado al respecto, y después de todo no estamos forzados a creer lo. Herodoto lo sostiene caprichosamente a propósito de los coloidianos, de quienes pretendería que serían una colonia egipcia. Pero dejemos.

Como griego que es — y al fin y al cabo en su época no puede ver otra cosa— Heródoto hace de la circuncisión una medida de aseo, Nos subraya que los egipcios prefieren estar limpios (ilegible) a tener lo que llaman una bella apariencia, en lo cual, como griego que es, no nos disimula que sin embargo le parece que circuncidarse siempre es desfigurarse un poco.

Felizmente, tenemos testimonios y soportes más directos de la circuncisión de los egipcios. Disponemos de dos testimonios que denominaré iconográficos— me dirán ustedes que no es mucho— : uno es del Antiguo Imperio y esta en Saqqarah, en la tumba del medico Ank Maror (?)

Dicen que se trata de un médico porque las paredes de la tumba están cubiertas de figuras de operaciones. Una de esas paredes nos muestra dos figuras de circuncisión, la otra esta a su derecha; yo les representé la que está a la izquierda. No sé cómo conseguí hacer legible o si conseguí hacer legible mi dibujo, que tiene la ambición de limitarse y quizás de acentuar las líneas tal como se presentan; aquí está el muchacho a quién se circuncida y aquí el órgano. Detrás de él hay otro muchacho que le sostiene las manos, cosa necesaria; aquí hay un personaje que es un sacerdote, y sobre cuya calificación no me extenderé hoy; con la mano izquierda sostiene el órgano, y con la otra ese objeto oblongo que es un cuchilllo de piedra. Encontramos el mismo cuchillo de piedra en otro texto que hasta hoy resultó completamente enigmático, texto bíblico que dice que después del episodio de la Zarza Ardiente, cuando Moisés es avisado de que ya nadie en Egipto recuerda, más exactamente que todos los que recordaban el asesinato de un egipcio por él consumado han desaparecido, y que puede volver, vuelve y, en el camino —el texto bíblico nos dice sobre el camino en que se detiene, se traduce antiguamente "en una posada"; pero dejemos— Yavé lo ataca para matarlo. Es todo lo que se dice. Séfora, su mujer, circuncida entonces a su hijo, un niñito, y tocando a Moisés, que no está circuncidado, con el prepucio, por medio de esta operación, por medio de este contacto, lo preserva misteriosamente del ataque de Yavé, quien entonces lo abandona y lo deja, cesa su ataque. Dice la Biblia que Séfora circuncida a su hijo con un cuchillo de piedra.

Cuarenta años y algunos más, porque también están el episodio de las ordalías impuestas

a los egipcios y el de las Diez Plagas, en el momento de entrar en la tierra de Canaán, Josué recibe la orden: "Toma un cuchillo de piedra y circuncida a todos aquéllos que allí se encuentren y que van a entrar en la tierra de Canaán". Son aquéllos y sólo aquéllos que han nacido durante los años del desierto; durante los años del desierto, no fueron circuncidados. Yavé agrega: "Ahora habré hecho rodar de encima vuestro — lo que se traduce por suprimir, suspender — el desprecio de los egipcios.

Les recuerdo estos textos no porque tenga la intención de utilizarlos a todos, sino para suscitar en ustedes al menos el deseo, la necesidad de acudir a ellos. Por ahora, me detengo en el cuchillo de piedra.

En todo caso, el cuchillo de piedra indica para esa ceremonia un origen muy antiguo, lo que fue confirmado por el descubrimiento de Eliot Smith cerca de Louqsor, si no recuerdo mal, probablemente en Magadeh (?), que tiene tantas otras razones de atraer nuestro interés en lo relativo a la cuestión de la circuncisión— de cadáveres del período prehistórico — es decir, no cadáveres momificados según los *lormes* que permiten fecharlos en la historia de Egipto— que llevan la huella de la circuncisión. El cuchillo de piedra, por sí solo, nos señalaría para esa ceremonia una fecha, un origen que es al menos de la época definida como neolítica.

Además, para que no haya ninguna duda, tres letras egipcias que son, respectivamente, una S, una B y una T, S(e) B(e) T, nos indican expresamente que se trata de la circuncisión. El signo aquí marcado es un apax, y sólo se lo encuentra aquí; parecería que se trata de un lorme borroso, gastado, del determinativo del falo. Lo hallamos en otras inscripciones donde lo ven inscripto con mucha mayor claridad.

Otro modo de designar la circuncisión es el de esta línea y se lee "FaHeT", F, H aspirada, signo que es aquí la placenta, y T, la misma que ven allí. Aquí un determinativo, el del (...), y que no se pronuncia. Les ruego tomar nota de esto porque volveremos a considerarlo. Aquí otra F designa "él", y aquí el PaN, que quiere decir el prepucio. PaN quiere decir "ser separado de su prepucio". Esto posee también toda su importancia, porque circuncisión no tiene que ser tomado únicamente como una operación, por a sí decir, totalitaria, un signo. El "ser separado de algo" está desde este preciso momento, en una inscripción egipcia y hablando con propiedad, articulado. Ya les dije que hoy avanzo tanto sólo para no haber escrito esto inútilmente.

Dicha función del prepucio, que en cierto modo es el fin, el valor que en esas inscripciones se da, por así decir, al peso de la menor palabra, el mantenimiento del prepucio como el objeto de la operación, así como aquél que la sufre, es una cosa cuya acentuación les ruego que retengan porque lo hallamos en un texto de Jeremías, tan enigmático, tan ininterpretado hasta hoy como aquél al que acabo de hacer alusión, en especial el de la circuncisión de su hijo por Séfora; tendré ocasión de volver sobre esto.

Pienso que he bosquejado de manera suficiente la función de la circuncisión, no sólo en sus coordenadas de fiesta, de iniciación, de introducción a una consagración especial, sino en su estructura misma de referencia, para nosotros esencialmente interesante, a la castración en cuanto a sus relaciones con la estructuración del objeto del deseo; pienso que en este sentido he bosquejado las cosas lo suficiente como para poder retomarlas con eficacia y mayor profundidad el día para el que les di nuestra próxima cita.



Clase 17

8 de Mayo de 1963

Dejé a ustedes con una exposición que cuestionaba la función, en la economía del deseo, en la economía del objeto —en el sentido con que el análisis lo funda como objeto del deseo—, la función de la circuncisión. Dicha lección terminó aludiendo a un texto, a un pasaje de Jeremías —parágrafos 24 y 25 del capítulo 9— que, a decir verdad, en el curso de los tiempos ocasionó ciertas dificultades a los traductores; el texto hebreo — hoy tengo demasiado que decirles para demorarme en su letra se traduciría: "Castigaré a todo circunciso en su prejucio", paradójica expresión que los traductores trataron de dar vuelta — incluso uno de los mejores, Paul Dorncon la fórmula: "Actuaré con rigor contra todo circunciso a la manera del incircunciso."

Sólo recuerdo este punto para indicarles que en verdad se trata de cierta relación permanente con un objeto perdido como tal, y que, efectivamente, sólo en la dialéctica de ese objeto a como algo separado, como algo que mantiene, sostiene, presentifica una relación esencial con esa relación misma, sólo así podemos concebir de qué se trata en este punto —que no es único— de la Biblia; pero este punto aclara, por su extrema paradoja, de que se trata cada vez que el término circunciso e incircunciso es efectivamente empleado en aquélla. En efecto, de ningún modo está localizado, lejos de esto, en la puntita de carne que constituye el objeto del rito. "Incircunciso de los labios", "incircunciso del corazón" , tales son los numerosos términos que aparecen a lo largo de todo el texto, casi corrientes, casi comunes, señalando que de lo que se trata es siempre de una separación esencial con cierta parte del cuerpo, cierto apéndice, algo que en una función se vuelve simbólico de una relación con el cuerpo propio para el sujeto en lo sucesivo alienado, y fundamental.

Hoy retomaré las cosas con mayor amplitud, altura y extensión. Ustedes lo saben, algunos lo saben, vuelvo de un viaje que me aportó algunas experiencias, y que en lo esencial también me aportó la aproximación, la visión, el encuentro con algunas de esas obrassin las cuales el más atento estudio de los textos, de la letra, de la doctrina, especialmente del budismo, no pueden resultar sino algo incompleto, no vivificado.

Pienso que al darles alguna información sobre tal aproximación, y sobre la manera con que para mí mismo —pienso que también para ustedes— la misma puede insertarse en lo que este año constituye nuestra cuestión fundamental, el punto por donde se desplaza la dialéctica sobre a angustia, a saber, la cuestión del deseo, dicha aproximación desde ahora puede ser, puede representar para nosotros un aporte.

En efecto, el deseo constituye el fondo esencial, la meta, la finalidad, la práctica también de todo lo que aquí se denomina y anuncia en lo concerniente al mensaje freudiano. Algo absolutamente esencial, nuevo, pasa por ese mensaje. Este es el camino por donde —¿quién de ustedes?, habrá alguien, algunos, espero, que podrán localizarlo por donde pasa ese mensaje. Dado el punto en que nos hallamos, es decir, en todo punto de una reanudación de nuestro impulso, debemos justificar que este año ese lugar sutil, ese lugar que tratamos de cercar, de definir, de coordinar, ese lugar nunca localizado hasta aquí en lo que podremos llamar su irradiación ultrasubjetiva, es el lugar central de la función, por así decir, pura del deseo. Dicho lugar, por el que este año avanzamos un poco más con nuestro discurso sobre la angustia, es aquél donde les demuestro cómo se forma a. a, el objeto de lo objetos, objeto para el cual nuestro vocabulario ha promovido el término "objetalidad" en tanto que se opone al de "objetividad".

Para condensar en formulas esa oposición — me excuso por su rapidez— diremos que la objetividad es el último término del pensamiento analítico científico occidental, que la objetividad es el correlato de una razón pura que al fin de cuentas es el último término que para nosotros se traduce, se resume por, se articula en un formalismo lógico.

La objetalidad, si han seguido mi enseñanza de los cinco o seis últimos años, la objetalidad es otra cosa y, para ofrecer su relieve en su punto vivo, diré, formularé, balanceado con relación a la fórmula precedente, que; la objetalidad es el correlato de un pathos de corte, y justamente de aquel por donde ese mismo formalismo, formalismo lógico en el sentido kantiano del término, ese mismo formalismo alcanza su efecto desconocido en la *"Crítica de la razón pura"*, efecto que da cuenta de ese. formalismo, incluso en Kant, sobre todo en Kant diría yo queda lleno de causalidad, queda suspendido de la justificación, que ningún a priori consiguió hasta ahora reducir, de esa función sin embargo esencial a todo el mecanismo de nuestra vivencia mental, la función de la causa . Por todas partes la causa, y su función muestra ser irrefutable aunque sea irreductible, casi inasequible a la crítica. ¿Cual es esa función?. ¿Cómo podemos justificarla en su subsistencia contra toda tentativa de reducirla, tentativa que constituye casi el sostenido movimiento de todo el progreso crítico de la filosofía occidental, movimiento que desde luego nunca llegó a resultado alguno?. Si esa causa muestra ser tan irreductible, lo es en la medida en que se superpone, en que es idéntica en su función a lo que este año les enseño a cercar, a manejar: precisamente esa parte de nosotros mismos, esa parte de nuestra carne que necesariamente resulta, por así decir, tomada en la máquina formal. Aquello sin lo cual ese formalismo lógico no seria para nosotros absolutamente nada, que no sólo nos requiere, que no sólo nos da los marcos, de nuestro pensamiento y además de nuestra estética propia trascendental, que nos aprehende por alguna parte y que, esa parte de la que damos no solamente la materia, no solamente la encarnación como ser de pensamiento sino el pedazo carnal como tal arrancado a nosotros mismos, es ese pedazo en tanto que es él lo que circula en el formalismo lógico, tal como fue elaborado ya por nuestro trabajo del uso del significante, es esa parte de nosotros mismos tomada en la maquina, para siempre irrecuperable, ese objeto como perdido en los diferentes niveles de la experiencia corporal en que se produce el corte; el es el soporte, el sustrato auténtico de toda función como tal de la causa. Esa parte de nosotros mismos, esa parte corporal es en consecuencia, y por función, parcial. Por supuesto, conviene recordar que ella es cuerpo, que no somos objetales —lo que quiere decir objeto del deseo— sino como cuerpo, punto esencial de recordar puesto que constituye uno de los campos creadores de la denegación apelar a otra cosa, a algún sustituto que sin embargo siempre resulta en último término deseo del cuerpo, deseo del cuerpo del otro y nada más que deseo de su cuerpo. Puede decirse,s e dice ciertamente, "es tu corazón lo que quiero, y ninguna otra cosa", y con esto se entiende decir vaya a saberse qué de espiritual: la esencia de tu ser o aún tu amor; pero aquí el lenguaje traiciona, como siempre, a la verdad. Ese corazón sólo es aquí metáfora si no olvidamos que no hay nada en la metáfora que justifique la costumbre, común en los libros de gramática, de oponer el sentido propio al sentido figurado. Ese corazón puede querer decir muchas cosas; según las culturas y según las lenguas se

metaforizan cosas diferentes. Para los semitas, por ejemplo, el corazón es el órgano de la inteligencia. Y no se trata de estos matices, de estas diferencias, no es hacia esto que atraigo vuestras miradas. En la fórmula: "Es tu corazón lo que quiero", el corazón debe ser tomado, como cualquier otra metáfora de órgano, al pie de la letra. Es como parte del cuerpo que funciona; por así decir, como tripa.

Después de todo, por qué tan prolongada subsistencia de metáforas semejantes —sabemos de lugares, hice alusión a ellos, donde permanecen vivas, especialmente el culto del Sagrado Corazón— ; por qué, desde los tiempos de la literatura viviente del hebreo y del acadio, sobre los que un pequeño volumen de Edouard Dorn nos recuerda cuán fundamental es el empleo metafórico de los nombres de las partes del cuerpo para toda comprensión de esos antiguos textos, esta singular falta de "Todas las partes del cuerpo" que les recomiendo, que acaba de reaparecer editado por Galimard: si todas las partes del cuerpo pasan por ello en sus funciones propiamente metafóricas, singularmente el órgano sexual y en especial el órgano sexual masculino, mientras que todos los textos que antes evoque sobre la circuncisión lo mencionaban, allí el órgano sexual masculino y el prepucio son singularmente muy extrañamente omitidos; ni siquiera están en el índice.

En cuanto al empleo metafórico de esa parte del cuerpo, siempre vivo para expresar lo que en el deseo más allá de la apariencia es propiamente lo requerido en esa obsesión de lo que yo llamaría la tripa causal, cómo explicarlo sino porque la causa está ya alojada en la tripa, por así decir, figurada en la falta; además, y a lo largo de la discusión mítica sobre las funciones de la causalidad, siempre es sensible que la referencia vaya de las posiciones más clásicas a las más o menos modernizadas, por ejemplo la de Maine de Biran: cuando es en el sentido del esfuerzo que intenta hacernos sentir el sutil equilibrio a cuyo alrededor se juega la posición de lo que está determinado, de lo que al fin de cuentas es libre, es siempre a esa experiencia corporal que n os referimos. Lo que hoy enunciaré para hacer sentir de que se trata en el orden de la causa, ¿qué será, al fin de cuentas? Mi brazo, pero mi brazo en tanto que lo aíslo; si al considerarlo como el intermediario entre mi voluntad y mi acto me detengo en su función, es en cuanto instante aislado, y a todo precio y por cierto sesgo es preciso que lo recupere, me es preciso modificar de inmediato el hecho de que, si es instrumento, sin embargo no es libre, es preciso que me precavenga, por así decir, contra el hecho, no inmediatamente de su amputación sino de su no control, contra el hecho de que alguien pueda apoderarse de el, de que yo pueda convertirme en el brazo derecho o el brazo izquierdo de otro, o simplemente contra el hecho de que, como un vulgar paraguas, como esos corsés que según parece todavía existían en abundancia hace pocos años, pueda olvidármelo en el subterráneo

Nosotros, analistas, sabemos qué quiere decir esto —la experiencia de la histérica es algo suficientemente significativo— ; y ello hace que esa comparación donde se deja vislumbrar que el brazo puede ser olvidado, ni más ni menos que como un brazo mecánico, no sea una metáfora forzada. Por eso me da la pertenencia de este brazo con la función del determinismo: me empeño en que, incluso cuando olvido su funcionamiento, yo sepa que él funciona de una manera automática, que un piso inferior me asegura que, tónicos o voluntarios, toda clase de reflejos, toda clase de condicionamientos me aseguran que no se escapará, incluso ante, de mi parte, un instante de desatención.

La causa siempre surge, por lo tanto, en correlación con el hecho de que algo es omitido en la consideración del conocimiento, algo que es precisamente el deseo que anima a la función del conocimiento. Cada vez que se la invoca, esto en su registro más tradicional, la causa es en cierto modo la sombra, la pareja, de lo que es punto ciego en la función de ese conocimiento mismo. Esto, desde luego, no hemos esperado a Freud para invocarlo. Ya mucho antes de Freud —¿tengo necesidad de mencionar a Nietzsche y otros antes que él?— hubo quienes pusieron en cuestión lo que hay de deseo bajo la función de conocer, e indagaron qué quiere Platón y lo hace creer en la función central, original, creadora del "Bien Supremo", qué quiere Aristóteles y lo hace creer en ese singular primer motor que viene a ponerse en el lugar del *vouz anaxagórico*, y que sin embargo para él no puede sino ser un motor sordo y ciego a lo que sostiene, a saber, todo el cosmos . El deseo del conocimiento con sus consecuencias fue cuestionado, y siempre para cuestionar lo que el conocimiento se cree obligado a forjar justamente como causa última.

¿En qué desemboca esta suerte de crítica? En una especie de cuestionamiento, por así decir, sentimental, de lo que parece más desprovisto de sentimiento, a saber, el conocimiento elaborado, purificado en sus consecuencias últimas; él va a crear un mito que será un mito del origen psicológico del conocimiento; son las aspiraciones, los instintos, las necesidades; agreguen "religiosos" y no darán sino un paso más: seremos responsables de todos los extravíos de la razón, la *Schwarmerein* kantiana con todas sus implícitas desembocaduras en el fanatismo.

¿Es ésta una crítica que pueda conformarnos? ¿Acaso no podremos ir más lejos? ¿Articularlo de una manera más audaz, más allá de lo psicológico, que se inscriba en la estructura?: apenas si es necesario decir que esto es exactamente lo que hacemos. No se trata solamente de un sentimiento que requiere su satisfacción . Se trata de una necesidad estructural: la relación del sujeto con el significante necesita la estructuración del deseo en el fantasma. El funcionamiento del fantasma implica una síncopa temporalmente definible de la función del a, que forzosamente, en determinada fase del funcionamiento fantasmático, se borra y desaparece. Esta afanisis del a, esta desaparición del objeto en tanto que él estructura cierto nivel del fantasma, de esto tenemos el reflejo en la función de la causa; y cada vez que nos hallamos ante un mismo impensable manejo en la crítica, irreductible sin embargo, incluso a la critica, cada vez que nos hallamos ante tal funcionamiento último de la causa, debemos buscar su fundamento, su raíz, en ese objeto oculto, en ese objeto en tanto que sincopado. Un objeto oculto esta en el resorte de esa fe otorgada al primer motor de Aristóteles que recién les presente como sordo y ciego a aquello que lo causa *(ce qui le cause)*. La certeza, esa certeza tan discutible, siempre ligada al ridículo, esa certeza que se consagra a lo que yo llamaría la prueba esencialista, aquella que no está solamente en San Anselmo —porque la encontrarán también en Descartes—, aquélla que tiende a fundarse en la perfección objetiva de la idea para fundar en ella su existencia, esa certeza precaria y ridícula a la vez, si se mantiene a pesar de toda la crítica, si por algún sesgo siempre estamos forzados a volver a ella, es por no ser más que la sombra de otra cosa, de otra certeza; ya la he nombrado aquí, pueden reconocerla porque la llame por su nombre: la de la angustia ligada a la aproximación del objeto, esa angustia de la que les dije que hay que definirla como aquello que no engaña, la única certeza, fundada, no ambigüa de la angustia; la angustia, precisamente, en tanto que todo objeto escapa de ella. Y la certeza ligada al recurso a la causa primera, y la sombra de esa certeza fundamental, su carácter de sombra es lo que le da ese lado esencialmente precario, ese lado que no es superado verdaderamente sino por la

articulación afirmativa que carácteriza siempre lo que llamé el argumento esencialista, eso que por siempre es para ella lo que en ella no convence. Buscándola así, en su verdadero fundamento, dicha certeza muestra ser lo que es: un desplazamiento, una certeza segunda, y el desplazamiento de que se trata es la certeza de la angustia.

¿Que implica esto? Seguramente un enjuiciamiento más radical de lo que nunca se articuló en nuestra filosofía occidental, el enjuiciamiento como tal de la función del conocimiento; no es que tal enjuiciamiento no haya sido hecho en otra parte. Entre nosotros, sólo puede comenzar a hacérselo de la manera más radical si nos percatamos de lo que quiere decir la fórmula de que ya hay conocimiento en el fantasma.

¿Y cual es la naturaleza de ese conocimiento que existe ya en el fantasma. Esto que repito, y ninguna otra cosa: el hombre, desde el momento en que habla, el sujeto, desde el momento en que habla, está ya implicado en su cuerpo por la palabra . La raíz del conocimiento es este compromiso de su cuerpo. Pero no es tal clase de compromiso lo que seguramente, de una manera fecunda, de una manera subjetiva, la fenomenología contemporánea intentó comprometer al recordarnos que en toda percepción, la totalidad de la función corporal —estructura del organismo de Goldstein, estructura del comportamiento de Maurice Merleau-Ponty— , la totalidad de la presencia corporal está comprometida.

Observen que por este camino sucede algo que seguramente siempre nos pareció deseable: la solución del dualismo mente-cuerpo. Pero no porque una fenomenología, rica además en cosecha de hechos, nos haga de ese cuerpo, tomado a nivel funcional, por así decir, una suerte de doble, de revés de todas las funciones de la mente, no por eso podemos, debemos quedar satisfechos. Porque sin embargo hay aquí cierto escamoteo. Y además, todos saben que las reacciónes seguramente de naturaleza filosófica o incluso de naturaleza fideísta que la fenomenología contemporánea pudo producir entre los servidores de lo que podríamos llamar la causa materialista, esas reacciónes por ella ocasionadas no son, por cierto, inmotivadas.

El cuerpo, así articulado y hasta puesto al margen de la experiencia en la especie de exploración inaugurada por la fenomenología contemporánea, pasa a ser algo totalmente irreductible a los mecanismos materiales. Tras largos siglos que en el arte nos hicieron un cuerpo espiritualizado, el cuerpo de la fenomenología contemporánea es un alma corporizada.

Lo que nos interesa en la cuestión de aquello a lo cual es preciso conducir la dialéctica en juego, en tanto dialéctica de la causa, no es que el cuerpo participe de ella, por así decir, en su totalidad. No es que no se haga observar que sólo los ojos son necesarios para ver, pero que seguramente nuestras reacciónes son diferentes según que nuestra piel —como nos hizo notar Goldstein, quien no carecía de una experiencia perfectamente válida según que nuestra piel se impregne o no en cierta atmósfera de color. En esta evocación de la función del cuerpo no es este orden de hechos lo que interesa.

El compromiso del hombre que habla en la cadena del significante, con todas sus consecuencias, con ese rebrote desde ahora fundamental, ese punto elegido que antes llame el de una irradiación ultrasubjetiva, ese cimiento del deseo para decirlo de una vez, no está en que el cuerpo en su funcionamiento nos permitiría reducirlo todo, explicarlo todo por una reducción del dualismo del *Umwelt* y del *Innenwelt*, sino en que siempre hay en el cuerpo, e inclusive a causa de ese compromiso de la dialéctica significante, algo separado, algo hecho estatua, algo desde ese momento inerte: la libra de carne.

Sólo cabe asombrarse una vez más ante el rodeo del increíble genio que guió a quien llamamos Shakespeare, cuando fijó sobre la figura del mercader de Venecia esa temática de la libra de carne que nos recuerda la ley de la deuda y del don, ese hecho social total, como se expresa, como se expresó después Marcel Mauss; pero no era por cierto una dimensión para dejar escapar en la época lindera del siglo XVII; la ley de la deuda no obtiene su peso de ningún elemento que podamos considerar pura y simplemente como un tercero, en el sentido de un tercero exterior. El intercambio de las mujeres o de los bienes, como lo recuerda Lévi-Strauss en sus *Estructuras elementales*, aquello que está en juego en el pacto, no puede ser y no es sino esa libra de carne que, como dice el texto del Mercader, ha de ser sacada "bien cerca del corazón".

Seguramente, no por nada después de haber animado una de sus piezas más ardientes con esta temática, Shakespeare, impulsado por una suerte de adivinación que no es más que el reflejo de algo siempre rozado y nunca atacado en su última profundidad, lo atribuye, lo sitúa en ese mercader que es Shylock, un judío. Además, pienso que ninguna historia, ninguna historia escrita, ningún libro sagrado, ninguna Biblia, para decirlo, más que la Biblia hebrea, puede hacernos sentir esa zona sagrada donde la hora de la verdad es evocada, lo que en términos religiosos podemos traducir por ese lado implacable de la relación con Dios, esa maldad divina por la cual es siempre con nuestra carne que debemos saldar la deuda

A este dominio que apenas he rozado hay que llamarlo por su nombre. Tal designación, precisamente en cuanto configura para nosotros el valor de los diferentes textos bíblicos, es esencialmente correlativa de aquello sobre lo cual tantos analistas creyeron su deber interrogarse, y a veces no sin éxito: las fuentes del llamado sentimiento antisemita. Es precisamente en el sentido en que esa zona sagrada, y yo diría casi prohibida está allí más viva mejor articulada que en ningún otro lugar y que no sólo está articulada sino después de todo viva y siempre portada en la vida de ese pueblo en tanto que el se presenta, en tanto que subsiste por sí mismo en la función que a propósito del a articulé con un nombre, el de función del resto— algo que sobrevive a la prueba de la división del campo del Otro por la presencia del sujeto de algo que es aquello que en determinado pasaje bíblico resulta formalmente metaforizado en la imagen de la cepa, del tronco cortado, de donde el nuevo tronco resurge en esa función viva en el nombre del segundo hijo de Isaías, Sear-Jasub.

Un resto volverá en ese Shorit que también hallamos en cierto pasaje de Isaías. La función del resto, la función irreductible, la que sobrevive a toda la prueba del encuentro con el significante puro, tal es el punto al que al final de mi última conferencia, con las observaciones de Jeremías sobre el paso de Jeremías por la circuncisión, tal es el punto al que ya los he conducido.

También es aquél del que les indiqué cuál es su solución, y debería decir su atenuación cristiana, a saber: todo el espejismo que en la solución cristiana puede considerarse

consagrado a la salida masóquica en su raíz puede ser dado a esa relación irreductible con el objeto del corte.

En la medida en que el cristiano aprendió, a través de la dialéctica de la redención, a identificarse idealmente con aquél que por un tiempo se hizo idéntico a ese mismo objeto, con el desecho dejado por la venganza divina, en la medida en que tal solución fue vivida, orquestada, adornada, poetizada, pude tener, hace 48 horas, el encuentro siempre tan cómico con el occidental que vuelve de Oriente y estima que allí no tienen corazón. Son arteros, hipócritas, avaros y hasta estafadores. Se dedican, mi Dios, a toda clase de "manganetas". El occidental que me hablaba era un hombre de ilustración totalmente corriente, aunque a sus propios ojos se consideraba como una estrella de dimensión algo superior. Pensaba que allí, en Japón, si había sido bien recibido era porque a las familias les resultaba ventajoso demostrar que se tenían relaciones con alguien que casi había sido un premio Goncourt. He aquí cosas, me dice, que desde luego, en mi —aquí censuro el nombre de su provincia, una provincia que no tiene ninguna posibilidad de ser evocada— digamos en mi Camarga natal, no pasarían nunca. Todos saben que aquí el corazón se nos sale del pecho, somos personas mucho más francas, y nunca utilizamos tan oblicuas maniobras.

Tal es la ilusión del cristiano que siempre cree tener más corazón que los otros, y esto, mi Dios, ¿por qué? Sin duda la cosa aparece más clara —creo habérselos hecho advertir como esencial, es el fondo del masoquismo—, esa tentativa de provocar la angustia del Otro convertida aquí en la angustia de Dios, en el cristiano es efectivamente una segunda naturaleza, a saber, que qué esa misma hipocresía — y todos saben que en otras posiciones perversas somos capaces de sentir en la experiencia lo que siempre hay de lúdico de ambigüo— esa misma hipocresía vale más o menos lo mismo que lo que él experimenta más como hipocresía oriental.

Tiene razón al sentir que no es la misma: el oriental no esta cristianizado. Y es esto lo que trataremos de profundizar.

No voy a hacer Kaiserlin aquí, no voy a explicarles qué es la psicología oriental, ante todo porque no hay psicología oriental. Gracias a Dios, hoy se llega directamente al Japón por el Polo Norte. Esto tiene una ventaja: hacernos sentir que el Japón bien podría ser considerado como una península, como una isla de Europa. Y en efecto lo es, se los aseguro. Algún día —lo predigo— verán aparecer un Robert Musil japonés, El nos mostrará adónde hemos llegado, y hasta qué punto la relación del cristiano con el corazón esta aún viva, o si está fosilizada.

Pero no es a esto que quiero llevarlos hoy. Quiero tomar un sesgo, utilizar una experiencia, estilizar un encuentro que fue el mío y que recién les indiqué, para acercar algo del campo de lo que aún puede vivir de las prácticas budistas, especialmente del Zen. Sospechan ustedes que del curso de un raid tan corto no puedo informarles nada. Quizás les digo, al final de lo que ahora vamos a recorrer, una frase simplemente recogida del abate de uno de eso conventos, en Kamakura precisamente, ante el cual se me facilito el acceso y que, les aseguro, sin ninguna solicitud de mi parte me aportó una frase que no me parece fuera de lugar en lo que aquí tratamos de definir en cuanto a la relación del sujeto con el significante. Pero esto es más bien un campo de futuro que debe quedar reservado. Los encuentros de que hable eran encuentros más modestos, más accesibles, más posibles de insertar en esas suertes de viajes relámpago a los que el tipo de vida que llevamos nos reduce. Se trata especialmente, del encuentro con las obras de arte. Puede parecerles asombroso que hable de obras de arte cuando se trata de estatuas, .y de estatuas de función religiosa que en principio no fueron hechas con el fin de representar obras de arte. Sin embargo, en su intención, en su origen, lo son de manera indiscutible. Siempre fueron recibidas y sentidas como tales, independientemente de aquella función.

Por lo tanto, de ningún modo está fuera de lugar que nosotros mismos tomemos esa vía de acceso para recibir de ella algo que nos conduzca, no diré a su mensaje, sino a lo que justamente pueden representar, y que es lo que nos interesa: cierta relación del sujeto humano con el deseo. Con la intención de preservar una integridad muy importante para mi — se los recuerdo al pasárselo— , hice un pequeño montaje de tres fotos de una sola estatua, una entre las más bellas que puedan, creo, ser vistas en una zona q ue no carece de ellas; se trata de una estatua cuyas calificaciones y denominaciones voy a ofrecerles, y también a hacer que vislumbren su función; dicha estatua se encuentra en el monasterio de mujeres, en el convento de monjas de Todai-ji, en Nara.

Lo cual me permitirá enterarlos de que Rara (sic) fue el lugar de ejercicio de la autoridad imperial durante varios siglos, modestamente colocados antes del siglo X. Una de esas estatuas, una de las más bellas, se encuentra en ese monasterio femenino de Todai-ji. Enseguida les diré de qué función se trata. De manera que manipulen las fotos con precaución, pues deseo recuperarlas en seguida. Hay dos que están repetidas, son la misma, una aumentada con relación a la otra.

Entramos en el budismo. Conocen de él lo suficiente para saber que la mira, los principios del recurso dogmático tanto como el de la práctica de ascésis que puede conectársele, puede resumirse y además está resumida en esta fórmula que nos interesa en lo m ás vivo y que tenemos que articular: la de que el deseo es ilusión. ¿Qué quiere decir esto?. Aquí la ilusión sólo podría estar referida al registro de la verdad. La verdad de que se trata no podría ser una verdad última. La enunciación "es ilusión", en este caso debe ser tomada en la dirección, que queda por precisar, de lo que puede ser o no ser la función del ser. Decir que el deseo es ilusión es decir que no tiene soporte, que no tiene desembocadura ni apunta a nada.

Pienso que han oído hablar, aunque sólo fuera en Freud, de la referencia al nirvana. Pienso que aquí y allá han podido oír había de él de una manera tal que no pueden identificarlo con una pura reducción a la nada. El empleo mismo de la negación, que es corriente en el Zen, por ejemplo, y el recurso al signo *"mou"* que aquí es el de la negación. no podría engañarlos pues el signo *"mou"* de que se trata es además una negación muy particular, la de un "no tener" . Esto por si sólo bastaría para ponernos en guardia. Aquello de que se trata, al menos en la etapa media de la relación con el nirvana, está realmente articulado de una manera expandida por toda formulación de la verdad búdica: está articulado siempre en el sentido de un no-dualismo.

"Si hay objeto de tu deseo, no es otra cosa que tú mismo." Subrayo que no les estoy dando un rasgo original del budismo: *"Tat tvam asi"*, el "eres tú mismo" que reconoces en el otro, está inscripto ya en el Vedanta.

Digamos que sólo lo estoy evocando; de ningún modo puedo hacerles una historia, una critica del budismo; sólo lo traigo para abordar, por los caminos más cortos, aquello en lo cual esa experiencia —que como verán es muy particular, y si la localizo aquí, es por ser cáracterística— , la experiencia hecha con relación a aquella estatua, experiencia hecha por mí mismo, es utilizable para nosotros.

La experiencia búdica, en tanto que por etapas y progresos tiende a hacer para quien la vive, para quien se embarca por este camino, y también para quienes se embarquen por él de una manera propiamente ascética —los ascetas son una rareza— , supone una referencia eminente, en nuestra relación con el objeto, a la función del espejo. En efecto, su metáfora es usual. Hace mucho tiempo hice alusión en uno de mis textos, en razón de lo que de esto podía ya conocer, a ese espejo sin superficie en el cual no se refleja nada. Tal era el término, la etapa si quieren, la fase a la cual entendía referirme para el fin preciso al que entonces apuntaba: fue en un artículo sobre la causalidad psíquica.

Observen aquí, que tal relación en espejo con el objeto es para toda gnoseologia absolutamente común. El carácter absolutamente común de esa referencia es lo que nos hace de tan fácil acceso —y tan fácil embarcarnos en el error— toda referencia a la noción de proyección. Sabemos que fácil es que las cosas afuera tomen el color de nuestra alma, e inclusive la forma; inclusive avanzan hacia nosotros bajo la forma de un doble.

Pero si en esa relación con el deseo introducimos como esencial al objeto a, el asunto del dualismo y del no-dualismo cobra un relieve muy diferente. Si lo que hay de más yo mismo en el exterior está allí no tanto porque lo he proyectado sino porque fue separado de mi, el hecho de volver a juntarme allí o no, y los caminos que tomaré para esa recuperación, cobran otras clases de posibilidades de variedades eventuales.

Para dar un sentido que no sea del orden del juego malabar, del escamoteo, de la magia, a la función del espejo —me refiero a esa dialéctica del reconocimiento de lo que aportamos o no con el deseo— conviene hacer algunos señalamientos, de los cuales el primero es que, de una manera de la que les ruego observen que no implica tomar el camino idealista, el primero es que el ojo es ya un espejo, que el ojo, diría yo, organiza al mundo en espacio, refleja lo que, en el espejo, es reflejo, pero que al ojo más p enetrante es visible el reflejo, el reflejo que lleva él mismo del mundo en ese ojo que él ve en el espejo; que no hay necesidad, para decirlo de una vez de dos espejos opuestos para que estén ya creadas las reflexiones al infinito del palacio de los espejismos.

Este señalamiento de un despliegue infinito de imagenes entrereflejadas que se produce desde el momento en que hay un ojo y un espejo, no está aquí simplemente para ingeniosidad del señalamiento, del que por otra parte no se ve muy bien dónde desembocaría, sino, por el contrario, para conducirnos al punto privilegiado que está en el origen, el mismo que aquél donde se anuda la dificultad original de la aritmética, el fundamento del uno y del otro.

La una imagen *(l'une image),* la que se forma en el ojo, quiero decir la que pueden ver en la pupila, exige al comienzo de esta génesis un correlato que, por su parte, no sea en absoluto una imagen. Si la superficie del espejo no está allí para soportar el mundo, no es que nada refleje a ese mundo; y tenemos que extraer la consecuencia: no es que el mundo se desvanezca con la ausencia del sujeto. Esto es propiamente lo que tengo en mi primera fórmula: que no se refleja nada. Lo cual quiere decir que antes del espacio, hay un uno que contiene la multiplicidad como tal, que es anterior al despliegue del espacio como tal, que nunca es sino un espacio elegido donde no pueden sostenerse sino cosas yuxtapuestas en cuanto hay lugar. Que ese lugar sea indefinido o infinito no cambia en nada la cuestión. Pero para que entiendan lo que quiero decir en cuanto a ese uno que no es ??? signo (ilegible) todos en plural, les mostraré simplemente lo que pueden ver en ese mismo Kamakura, obra de un escultor de nombre muy conocido, Kamakura, hacia fines del siglo X ó XII: es Buda representado, materialrnente representado por una estatua de tres metros de altura, y materialmente representado por otras mil. Produce una cierta impresión, tanto más cuanto que uno desfila ante ellas por un pasillo bastante estrecho, que mil estatuas ocupen lugar, sobre todo cuando son todas de dimensión humana, perfectamente hechas e individualizadas; el trabajo les llevó cien años al escultor y su escuela. Van a poder considerar la cosa vista de frente y aquí en visión perspectiva oblicua, que se ve cuando avanzan por el pasillo.

Esto tiene la finalidad de materializar ante ustedes que la oposición monoteísmo-politeísmo que quizás aún sea algo tan claro; como habitualmente se lo figuran. Porque esas mil y una estatuas son todas propia e idénticamente el mismo Buda .Por lo demás, e n derecho cada uno de ustedes es un buda; digo en derecho por que por razones particulares pueden ustedes haber sido echados al mundo con ciertas cojeras que constituirán un obstáculo más o menos irreductible para ese acceso.

De todos modos, esa identidad del uno subjetivo en su multiplicidad, su variabilidad infinita, con un uno último en su acceso. consumado al no-dualismo, en su acceso al más allá de toda variación patética, al más allá de todo cambio mundial cósmico, es algo por lo cual tenemos que interesarnos menos como fenómeno que por lo que él nos permite aproximar de las relaciones que demuestra por las consecuencias que tuvo históricamente, estructuralmente en los pensamientos de los hombres.

En verdad, dije que lo que está allá bajo mil y un soportes, en realidad esos mil y un soportes gracias a efectos de multiplicación inscriptos en lo que pueden ver la multiplicidad de sus brazos y de algunas cabezas que coronan la cabeza central, debe ser multiplicada de manera tal que en realidad hay, aquí treinta y tres mil trescientos treinta y tres mismos seres idénticos. No es más que un detalle.

Les dije que se trataba de un ¨Buda". Esto no implica en absoluto hablar de dios, es un Bodisatva, es decir, para ir rápido y hacer el vacío, por así decir un casi buda. Sería totalmente Buda si justamente no estuviera allí —pero como esta allí, y bajo esa forma multiplicada que, como lo ven, exigió mucho esfuerzo, esto no es más que la imagen del esfuerzo que se toma, él, para estar allí .Está allí para ustedes. Es un Buda que aún no logró desinteresarse, en razón sin duda de uno de esos obstáculos a los que antes aludí, de la salvación de la humanidad. Por eso, si ustedes son budistas, se prosternan ante esa suntuosa asamblea. En efecto, pienso que deben reconocimiento a la unidad que se ha descompuesto en numero tan grande para quedar en condiciones de prestarles socorro.

Porque se dice — la iconografía lo enumera— en qué casos es prestarán socorro.

En sánscrito, el Bodisatva en cuestión — ya han oído hablar de él, ése cuyo nombre está excesivamente difundido, sobre todo en la actualidad; todo esto gravita en la esfera vagamente llamada elemento para quien hace yoga— el Bodisatva en cuestión es Avalokiteçavara.

La primera imagen, la de la estatua que les hago circular, es un avatar histórico de ese Avalokiteçvara, De modo que he recorrido las buenas sendas antes de interesarme por el japonés. La suerte ha hecho que yo haya explicado con mi buen maestro Demiéville, en los años en que el psicoanálisis me dejaba más tiempo libre, un libro llamado *"El loto de la verdadera ley"*, que fue escrito en chino para traducir un texto sánscrito de Kumarojrva. Dicho texto es poco más o menos el hito histórico en que se produce e l avatar, la singular metamorfosis que les pediré retener, esto es, que ese Bodisalva, Avalokitevara, aquel que oye los llantos del mundo, se transforma a partir de la época de Kumarajiva —quien me parece ser algo responsable de ello— en una divinidad femenina. Tal divinidad femenina, de la que pienso que ustedes están por lo menos un poco en acuerdo, en diapasón, se llama Kuan-yin, o también Kuan-che-yin; su sentido es el mismo que tiene Avaloliteçvara: es aquélla que considera, que va, que concuerda. Esto es Kuan esto, la palabra de la que les hablaba recién, y gemido o sus llantos. Kuan-che-yin —el "che" puede estar borrado algunas veces—, la Kuan-yin es una divinidad femenina. En China carece de ambigüedad: —yin aparece siempre bajo una forma femenina y es en esa transformación y sobre esa transformación que les ruego se detengan un instante. En Japón esas mismas palabras se leen Kwannon o Kwan-ze-non, según que se inserte o no el carácter del mundo. No todas las formas de Kwannon son femeninas. Hasta diré que la mayoría de ellas no lo son. Y ya que tienen bajo sus ojos la imagen de las estatuas de ese templo, la misma santidad, divinidad — término que aquí hay que dejar en suspenso— está representada bajo esa forma múltiple; pueden observar que los personajes están provistos de pequeños bigotes y de ínfimas barbas esbozadas. Aquí están todos, pues, bajo una forma masculina, lo que corresponde en efecto a la estructura canónica que representa esas estatuas.

El número de brazos y cabezas de que se trata, pero se trata exactamente del mismo ser que en la primera estatua cuyas representaciones hice circular. Es incluso esa forma lo que está especificado, se ve como un "nio-i-yin", Kwannon o Kwan-ze-non, "Nio-i-yin" en el caso, que por lo tanto, al poner arriba —hay un carácter que va a estar un poco apretado, pero en fin no demasiado "nio-i-yin" quiere decir "como la rueda de los deseos. Es exactamente el sentido que tiene su correspondiente en sánscrito.

He aquí, pues, ante qué nos vemos enfrentados: se trata de reencontrar de la manera más atestada la asimilación de divinidades prebúdicas en los diferentes estratos de una jerarquía que desde ese momento se articula como niveles, etapas, formas de acceso a la realización última de la belleza, es decir, a la inteligencia última del carácter radicalmente ilusorio de todo deseo.

Sin embargo, en el interior de esa multiplicidad, por así decir, convergente hacia un centro que por esencia es un centro de ninguna parte, ven ustedes reaparecer aquí, resurgir, yo diría casi de la manera más encarnada, lo que podrá haber de más vivo, de más real, de más animado, de más humano, de más patético, en una relación primera con el mundo divino, esencialmente nutrida y como puntuada por todas las variaciones del deseo, lo que la divinidad, por así decir, o la Santidad, con S mayúscula, casi lo más central del acceso a la belleza, se encuentra encarnado bajo una forma de la divinidad femenina que pudo llegar a ser identificada en el origen con, ni más ni menos, la reaparición de la Shakti india, es decir, algo que es idéntico al principio femenino del mundo, al alma del mundo. Esto debe detenernos un momento.

Para decirlo de una vez; no se si la estatua cuyas fotografías les hice llegar logró establecer para ustedes esa vibración, esa comunicación a la que les aseguro que en su presencia puede ser uno sensible; y no simplemente porque el azar hizo que mi guía fuera uno de esos japoneses para quienes ni Maupassant ni Merimée tienen secretos, ni nada de nuestra literatura — no hablo de Valéry porque Valéry ..., en el mundo no se oye hablar más que de Valéry, el éxito de este Mallarmé de los nuevos ricos es una de las cosas más consternantes que pueden hallarse en nuestra época; pero recuperamos nuestra serenidad— ; entro en el pequeño hall de esa estatua y encuentro allí arrodillado a un hombre de treinta a treinta y cinco años, del orden del muy modesto empleado, quizás de artesano, muy gastado ya en verdad por la existencia. Estaba de rodillas ante la estatua y manifiestamente oraba. Esto. al fin y al cabo, no es algo en lo que nos tiente a participar; pero después de haber orado, se aproximó a la estatua — pues nada impide tocarla a la derecha, a la izquierda, y por debajo— y la contempló durante un tiempo que yo no podría medir; a decir verdad, no vi el final, se superpuso con el tiempo de mi propia mirada. Era evidentemente una mirada efusiva, de un carácter tanto más extraordinario cuanto que se trataba yo no diría de un hombre del común — porque un hombre que se comporta así no podría serlo— sino de alguien que nada parecía predestinar, ni siquiera por el evidente fardo de los trabajos que cargaba sobre sus hombros, a esa suerte de comunión artística.

La otra puertita de esta aprehensión se las daré bajo una forma diferente. Han mirado la estatua, su cara, esa expresión absolutamente sorprendente por el hecho de que es imposible leer en ella si (es) toda para ustedes o (está) toda en el interior. Entonces yo no sabía que se trataba de una "Nio-i-yin", Kwan-ze-non, pero mucho tiempo, antes ya había oído hablar de la Kuan-yin. Pregunté, a propósito de esa estatua y también de otras: "Al final, ¿es un hombre o una mujer?". Omitiré los debates, los rodeos de lo que se planteó alrededor de esta pregunta, pregunta que en Japón posee todo su sentido, dado que los Kwanhon no son todos de manera unívoca de forma femenina. Y aquí puedo decir que lo que recogí tiene un pequeño carácter de encuesta, en fin, del nivel informe Kinsey: adquirí la certeza de que, para ese muchacho cultivado, merimeano, moupassantesco, y para un número muy grande de sus camaradas a los que interrogué, la cuestión, ante una estatua de esa especie, de saber si es varón o mujer, nunca se planteó para ellos.

Creo que hay aquí un hecho muy decisivo para abordar lo que podremos llamar la variedad de soluciones con relación al problema del objeto, de un objeto del que pienso haberles mostrado lo suficiente, por todo lo que acabo de contarles sobre mi primer abordaje de dicho objeto, hasta qué punto es un objeto para el deseo. Porque si aún necesitan otros detalles, podrán observar que en esa estatua no hay abertura del ojo. Ahora bien, las estatuas búdicas siempre tienen un ojo, y no se puede decir si esta cerrado o medio cerrado; se trata de una postura del ojo que sólo se obtiene por aprendizaje: un párpado bajo que no deja pasar más que un hilo del blanco del ojo y un borde de la pupila; todas las estatuas de Buda están realizadas así han podido ver que esta estatua no tiene nada semejante: tiene simplemente, a nivel del ojo, una especie de cresta aguda que

además hace que con el reflejo de la madera siempre parezca que por encima hay un ojo, pero nada en la madera responde a ello. Les aseguro que examiné bien esa madera, me informe, y la solución que obtuve, sin que yo mismo pueda decidir la parte de fe que es preciso concederle — le fue dada por alguien muy especialista, muy serio, el profesor Kando, para nombrarlo— es que la hendidura del ojo sobre la estatua desapareció en el curso de los siglos a causa del masaje que le hacen sufrir, pienso, más o menos cotidianamente, las monjas del convento, donde es el tesoro más valioso, cuando piensan enjugar lágrimas en ese rostro del recurso divino por excelencia. Por lo demás, la estatua entera es tratada de la misma manera que el borde del ojo por las manos de las religiosas, y representa en su bruñido ese algo increíble del que la foto no puede ofrecer más que un vago reflejo, de lo que es sobre ella la irradiación invertida de lo que no puede dejar de reconocerse sino como un largo deseo dirigido en el curso de los siglos por las reclusas a esa divinidad de sexo psicológicamente indeterminable

Pienso que esto nos permitirá esclarecer el pasaje al que ahora hemos llegado.

Hay en el estadio oral una cierta relación de la demanda con el deseo velado de la madre; hay en el estadio anal la entrada en juego para el deseo de la demanda de la madre; hay en el estadio de la castración fálica el "menos-falo", la entrada de la negatividad en cuanto al instrumento del deseo, en el momento del surgimiento del deseo sexual como tal en el campo del Otro. Pero aquí, en estas tres etapas, no se detiene para nosotros el límite donde debemos encontrar la estructura del a como separado. No es por nada que hoy les haya hablado de un espejo, no del espejo del estadio del espejo, de la experiencia narcisista, de la imagen del cuerpo en su totalidad, sino del espejo en tanto que es ese campo del Otro donde debe aparecer por vez primera, si no el a, al menos su lugar; en síntesis: el resorte radical que hace pasar del nivel de la castración al espejismo del objeto del deseo. Cuál es la función de la castración en el extraño hecho de que el objeto de tipo más conmocionante, por ser a la vez nuestra imagen y otra cosa, pueda aparecer en cierto contexto, en cierta cultura, como sin relación con el sexo; he aquí el hecho, cáracterístico creo, al que pretendo llevarlos hoy.



Clase 18

15 de Mayo de 1963

Si partimos de la función del objeto en la teoría freudiana, objeto oral, objeto anal, objeto fálico — como saben, pongo en duda que el objeto genital sea homogéneo a la serie— todo lo que ya he bosquejado, tanto en mi enseñanza anterior como, más especialmente, en la del año último, les indica que ese objeto definido en su función por su lugar como a, el resto de la dialéctica del sujeto con el Otro, que la lista de esos objetos debe ser completada. En cuanto al a, objeto que funciona como resto de dicha daléctica, ciertamente tenemos que definirlo en el campo del deseo en otros niveles, de los que ya les indiqué lo bastante como para que sientan, si quieren, que groseramente es cierto corte que sobreviene en el campo del ojo y del que es función el deseo fijado a la imagen. Otra cosa, más adelante de lo que ya conocemos y donde encontraremos el carácter de certeza fundamental indicado ya por la filosofía tradicional y articulado por Kant bajo la forma de la conciencia, es que este modo de abordaje con la forma del a nos permitirá situar en su lugar lo que hasta aquí se presentó como enigmático bajo la forma de cierto imperativo llamado categórico.

Elegí el camino por el que procedemos, que revivifica toda esta dialéctica a través del abordaje que nos es propio, a saber, el deseo, elegir el camino por el que procedemos este año, la angustia, porque es el único que nos permite introducir una nueva claridad en

cuanto a la función del objeto con relación al deseo. ¿Cómo es que — esto quiso presentificar ante ustedes mi lección de la vez pasada— cómo es que todo un campo de la experiencia humana, experiencia que se propone como la de una forma, una especie de salvación, la experiencia búdica, pudo plantear en su principio que el deseo es ilusión? ¿Qué quiere decir esto? Es fácil sonreír ante la rapidez de la aserción de que todo es nada. Así mismo, les dije, no se trata de esto en el budismo.

Pero si también por nuestra experiencia puede tener un sentido de aserción de que el deseo no es más que ilusión, se trata de saber por dónde puede introducirse el sentido y, para decirlo de una vez, dónde está el señuelo.

Les enseño a localizar, a enlazar el deseo con la función del corte, a ponerlo en cierta relación con la función del resto. Ese resto lo sostiene, lo anima, y aprendemos a localizarlo en la función analítica del objeto parcial.

Sin embargo, otra cosa es la falta a la que está enlazada la satisfacción. Esa distancia del lugar de la falta en su relación con el deseo como estructurado por el fantasma, por la vacilación del sujeto en su relación con el objeto parcial, esa no coincidencia de la falta de que se trata con la función del deseo por así decir, en acto, esto es lo que crea la angustia, y sólo la angustia encuentra apuntar a la verdad de esa falta. Es por eso que en cada nivel, en cada etapa de la estructuración del deseo, si queremos comprender de qué se trata en la función del deseo, debemos localizar lo que llamaré el punto de angustia.

Esto nos hará volver atrás y, por un movimiento comandado por toda nuestra experiencia, ya que es como si, habiéndose llegado con la experiencia de Freud a toparse con un callejón sin salida, al que promuevo como sólo aparente y hasta ahora nunca franqueado, el del complejo de castración, es como si este dique aún por explicar, lo que quizás nos permite concluir hoy con cierta afirmación relativa al significado de ese toparse de Freud con el complejo de castración, por el momento recordemos su consecuencia en la teoría analítica algo como un reflujo, como un retorno que lleva a la teoría a buscar en última instancia el funcionamiento más radical de la pulsión en el nivel, oral.

Es singular que un análisis, una apreciación que inauguralmente fue la de la función, nodal en toda la formación del deseo de lo propiamente sexual, se haya encaminado, cada vez más en el curso de su evolución histórica, a buscar el origen de todos los accidentes, de todas las anomalías, de todas las aberturas *(beances)* que pueden producirse a nivel, de la estructuración del deseo en algo de lo que no es decirlo todo decir que es cronológica mente original, la pulsión oral, sino de lo que todavía hay que justificar que sea estructuralmente original; es a ella donde, al fin de cuentas, debemos llevar el origen y la etiología de todos los obstáculos con que tenemos que vérnoslas.

Asimismo, he abordado ya lo que creo debe reabrir para nosotros el problema de tal reducción a la pulsión oral, mostrando la manera en que actualmente funciona, a saber, como un modo metafórico de abordar lo que sucede a nivel del objeto fálico, una metáfora que permita eludir lo que hay de callejón sin salida creado por el hecho de que nunca fue resuelto por Freud en el último término de lo que es el funcionamiento del complejo de castración, eso que en cierto modo lo vela y permite hablar de él sin encontrarse con el callejón sin salida

Pero si la metáfora es exacta, debemos ver en su mismo nivel el anticipo de lo que está en juego, de aquello por lo cual ella no es aquí más que metáfora; por eso fue en el nivel, de la pulsión oral que ya una vez intenté retomar la función relativa del corte del objeto, del lugar de la satisfacción y del de la angustia, para dar el paso que ahora se nos propone, aquél al que los conduje la vez pasada, es decir, el punto de articulación entre el a funcionando como - ? [menos phi] es decir, el complejo de castración, y el nivel que llamaremos visual o espacial, según la cara por donde lo consideremos, y que es, hablando con propiedad, aquél donde podemos ver mejor qué quiere decir el señuelo del deseo .Para poder hacer funcionar ese paso que es nuestra finalidad de hoy, debemos trasladarnos por un momento hacia atrás, volver al análisis de la pulsión oral y preguntarnos, precisar bien dónde esta, en este nivel, la función del corte. El lactante y el pecho: alrededor de esto han venido a confrontarse para nosotros todas las nubes de la dramaturgia del análisis, el origen de las primeras pulsiones agresivas, su reflexión, y hasta su retorsión, la fuente de las cojeras más fundamentales en el desarrollo libidinal del sujeto. Retomemos, pues, esa temática que —no conviene olvidarlo— está fundada sobre un acto original, esencial para la subsistencia biológica del sujeto en el orden de los mamíferos: el de la succión.

¿Qué hay, qué funciona en la succión? Aparentemente, los labios, los labios donde encontramos el funcionamiento de lo que se nos presentó como esencial en la estructura de la erogeneidad: la función de un borde. El hecho de que el labio presente el aspecto de algo que en cierto modo es la imagen misma del borde, del corte, debe indicarnos, después de haber intentado el año pasado, en la topología, figurar, definir a, debe hacernos sentir que nos hallamos sobre un terreno firme. También está claro que el labio, él mismo encarnación, por así decir, de un corte, singularmente nos sugiere que en un nivel muy diferente, en el nivel, de la articulación significante, en el nivel, de los fonemas más fundamentales, más ligados al corte, los elementos consonánticos del fonema, habrá suspensión de un corte, para su "stock" más basal esencialmente modulados a nivel, de los labios.

Si disponemos de tiempo tal vez vuelva a lo que ya indiqué varias veces acerca del problema de las palabras fundamentales y su aparente especificidad,— "mamá" y "papá". Se trata de articulaciones, en todo caso, labiales, aunque algo pueda poner en duda su repartición, aparentemente específica, aparentemente general sino universal.

Que por otra parte el labio sea el lugar donde simbólicamente puede ser tomada, bajo forma de ritual, la función del corte, que el labio sea algo que, a nivel de los ritos de iniciación, pueda ser agujereado, desplegado, triturado de mil maneras, también esto nos indica que nos hallamos dentro de un campo vivo y reconocido desde hace mucho tiempo en las praxis humanas.

¿Es esto todo? Detrás del labio hay algo que Homero llama el recinto de los dientes y de la mordedura. Alrededor de esto hacemos jugar, en nuestra manera de actuar con la dialéctica de la pulsión oral, su temática agresiva, la aislación fantasmática de la extremidad del pecho, el pezón, esa virtual mordedura implicada por la existencia de una dentición llamada lactal, y alrededor de esto hemos hecho girar la posibilidad del fantasma, de la extremidad del pecho como aislada, algo que se presenta ya como un objeto no

solamente parcial sino secciónado. Por aquí se introducen en los primeros fantasmas que me permiten concebir la función del despedazamiento como inaugurante, y en verdad, con esto nos hemos contentado hasta ahora.

¿Estamos diciendo que podemos mantener esa posición? Ustedes lo saben, porque ya en mi seminario, si no recuerdo mal , del 6 de Marzo, acentué de qué modo toda la dialéctica llamada del destete, de la separación, debía ser retomada en función de lo que en nuestra experiencia nos permitió ampliarla y se nos presento como sus resonancias, sus repercusiones naturales, a saber, el destete y la separación primordial, o sea la del nacimiento Y la del nacimiento, si examinamos la cosa con mayor atención, si ponemos en ella un poco más de fisiología, está destinada a esclarecernos.

El corte, les dije, está en otra parte que allí donde lo ponemos. No está condicionado por la agresión sobre el cuerpo materno. Como el análisis nos enseña, si sostenemos —y con motivo—, si hemos reconocido en nuestra experiencia que hay analogía entre el destete oral y el destete del nacimiento, el corte es interior a la unidad individual, primordial, tal como se presenta a nivel del nacimiento, donde el corte se cumple entre lo que va a convertirse en el individuo echado al mundo exterior, y sus envolturas; las envolturas forman parte de él mismo, en su condición de elementos del huevo son homogéneas a lo que se produjo en el desarrollo ovular, son prolongamiento directo de su ectodermo y de su endodermo, forman parte de él mismo; la separación se cumple en el interior de la unidad que es el huevo.

Ahora bien, lo que aquí quiero poner de relieve tiene que ver con la especificidad, en la estructura orgahímica, de la organización llamada mamífera. Lo que para la casi totalidad de los mamíferos específica el desarrollo; —del huevo es la existencia de la placenta, e incluso de una placenta completamente especial la llamada corio-alantoidea, por la cual bajo toda una cara de su desarrollo; el huevo, en su posición intrauterina, se presenta en una relación semiparasitaria con el organismo de la madre.

En el estudio del conjunto de la organización mamífera, algo es para nosotros subjetivo, indicativo, y se da en cierto nivel, de la aparición de esta estructura orgásmica, especialmente el de dos órdenes considerados, por así decir, como los más primitivos del conjunto de los mamíferos, especialmente el de los monotremas y el de los marsupiales. En cuanto a los marsupiales, tenemos la noción de la existencia de otro tipo de placenta, no corio-alantoidea sino corio-vitelina. No nos detenemos en este matiz; p ero en cuanto a los monotremas, pienso que desde la infancia conservan ustedes su imagen bajo la forma de esos animales que en el *petit Larousse* hormiguean en manadas, como apiñándose ante la puerta de una nueva arca de Noe, es decir que hay dos, y a veces sólo uno por especie; tienen ustedes la imagen del ornitorrinco, y también de lo que llaman el tipo equina. Se trata de mamíferos. Mamíferos entre los cuales el huevo, aunque puesto en un útero, no tiene ninguna relación placentaria con el organismo materno. Sin embargo, la mama ya existe, la mama en su relación esencial, como aquello que define la relación del vástago con la madre; la mama ya existe a nivel, del monotrema, del ornitorrinco, y en este nivel, permite ver mejor cuál es su función original. Para aclarar de inmediato qué quiero decir aquí, diré que la mama se presenta como algo intermedio, y que es entre la mama y el organismo materno donde nos es preciso entender que reside el corte. Incluso antes de que la placenta nos manifieste que la relación nutricia, en cierto nivel del organismo vivo, se prolonga más allá de la función del huevo que, cargado con todo el caudal permitido por su desarrollo, hará reunirse al hijo con sus genitores en una experiencia común de búsqueda de alimento, tenemos esa función de relación que llamé parasitaria, esa función ambigüa donde interviene el órgano ampoceptor; la relación del niño, dicho de otro modo, con la mama es homológica — y lo que nos permite decirlo es que dicha relación es más primitiva que la aparición de la placenta— es homológica a eso por lo cual de un lado están el niño y la mama y que la mama esté en cierto modo adherida a la madre, implantada sobre ella; esto es lo que permite a la mama funcionar estructuralmente a nivel del **a**.

Si el a es verdaderamente el pequeño a, es por ser algo de lo que el niño está separado de una manera en cierto modo interna a la esfera de su existencia propia.

Van a ver qué resulta como consecuencia: el vínculo de la pulsión oral se efectúa con ese objeto amboceptor. Lo que constituye el objeto de la pulsión oral es lo que habitualmente llamamos el objeto parcial, el pecho de la madre. ¿Dónde se encuentra, en este nivel, lo que antes denominé punto de angustia? Precisamente, más allá de esa esfera n Porque el punto de angustia está en el nivel de la madre. La angustia de la falta de la madre en el niño es la angustia del agotamiento del pecho. El punto de angustia no se confunde con el lugar de la relación con el objeto del deseo.

La cosa queda singularmente figurada por esos animales que de una manera por completo inesperada hice surgir bajo el aspecto de los representantes del orden de los monotremas. Es como si esta imagen de organización biológica hubiera sido fabricada por algún creador previsor para manifestarnos la verdadera relación que existe a nivel de la pulsión oral con ese objeto privilegiado que es la mama. Porque, lo sepan ustedes o no, después de su nacimiento el pequeño ornitorrinco habita por cierto tiempo fuera de la cloaca, en un lugar situado sobre el vientre de la madre que se llama *incubatorium*. En ese momento todavía está dentro de las envolturas, que son las envolturas de una suerte de huevo duro de donde él sale, y lo hace con ayuda de un diente llamado diente de eclosión, duplicado — pues hay que ser precisos de algo que se sitúa a nivel de su labio superior y que se llama carúncula.

Estos órganos no son específicos de este animal. Existen ya antes de la aparición de los mamíferos; estos órganos que permiten a un feto salir del huevo existen ya a nivel de la serpiente, donde son especializados; si no recuerdo mal, las serpientes sólo tienen el diente de eclosión mientras que otras variedades, reptiles para ser más exactos —no son serpientes—, especialmente las tortugas y los cocodrilos, sólo tienen la carúncula.

Lo importante es esto: parecería que la mama, la mama de la madre del ornitorrinco, tuviera necesidad de la estimulación de esa punta inclusive armada que presenta el hocico del pequeño ornitorrinco para desencadenar, por así decir, su organización y su función, y que durante unos ocho días fuera preciso que ese pequeño ornitorrinco se dedique al desencadenamiento de lo que parece mucho más suspendido de su presencia, de su actividad, que de algo que reside también en el organismo de la madre, y además curiosamente nos da la imagen de una relación en cierto modo invertida con la de la protuberancia mamaria, ya que las mamas del ornitorrinco son mamas en cierto modo en hueco, donde el pico del pequeño se inserta. Aquí estarían aproximadamente los

elementosglandulares, los lóbulos productores de leche. Aquí viene a alojarse ese hocico ya armado, que aún no se ha endurecido con la forma de un pico como sucederá después.

Por lo tanto, la existencia de la distinción de dos puntos originales en la organización mamífera, la relación con la mama como tal resultará estructurante para la subsistencia, el sostén de la relación con el deseo por el mantenimiento de la mama especialmente como objeto que ulteriormente pasará a ser el objeto fantasmático, y por otro lado la situación en otra parte en el Otro, a nivel de la madre y en cierto modo no coincidente, deportado, del punto de angustia como aquél donde el sujeto tiene relación con aquello de que se trata, con su falta, con aquello de lo cual está suspendido.

La existencia del organismo de la madre, es esto lo que nos está permitido estructurar de una manera más articulada por la sola consideración de una fisiología que nos muestra que el a es un objeto separado del organismo del niño, que la relación con la madre es, en ese nivel una relación sin duda esencial, que con respecto a esa totalidad organismica donde el a se separa, se aísla y es desconocido además como tal, como aislado de ese organismo, esa relación con la madre, la relación de falta se sitúa más a llá del lugar donde se ha jugado la distinción del objeto parcial como algo que funciona en la relación del deseo.

Por supuesto, la relación es aún más compleja, y en la función de la succión, la existencia al lado de los labios de ese órgano enigmático y desde hace mucho tiempo localizado como tal —recuerden la fábula de Esopo que es la lengua, nos permite igualmente hacer intervenir en este nivel algo que en las subyacencias de nuestro análisis está allí para alimentar la homología con la función fálica y su disimetría singular, aquélla sobre la cual volveremos enseguida: que la lengua juega a la vez en la succión el rol esencial de funcionar por lo que podemos llamar aspiración, sostén de un vacío, cuya potencia de llamado es esencialmente lo que permite a la función ser efectiva, y por otra parte el de ser algo que nos ofrece la imagen de la salida de eso más íntimo, ese secreto de la succión, nos ofrece bajo una primera forma. eso que quedará — ya lo señalé— en estado de fantasma, en el fondo, todo lo que podemos articular alrededor de la función fálica, a saber, el darse vuelta del guante, la posibilidad de una reversión de lo que está en lo más profundo del secreto del interior.

Que el punto de angustia esté más allá del lugar donde juega la función, más allá del lugar donde se afirma el fantasma en su relación esencial con el objeto parcial, esto se manifiesta en ese prolongamiento del fantasma, que hace imagen, que siempre permanece más o menos subyacente al crédito que damos a cierto modo de la relación oral, aquel que se expresa bajo la imagen de la función llamada del vampirismo.

Es verdad que el niño, si en tal modo de su relación con la madre es un pequeño vampiro, si se propone como organismo suspendido por un tiempo en posición parasitaria, no es menos cierto sin embargo que tampoco es ese vampiro, a saber, que en ningún momento será ni con sus dientes, ni a la fuente que irá a buscar en la madre la fuente viva y cálida de su alimento.

Sin embargo, la imagen del vampiro, por mítica que sea, nos revela, por el aura de angustia que la rodea, la verdad de esa relación más allá que se perfila en la relación del mensaje, aquélla que le da su acento más profundo, el que agrega la dimensión de una posibilidad de la falta realizada más allá de los temores virtuales que la angustia encubre: el agotamiento del pecho. Lo que pone en tela de juicio como tal a la función de la madre es una relación que se distingue, en la medida en que se perfila en la imagen del vampirismo, como una relación angustiante. Distinción, pues, lo destaco, de la realidad del funcionamiento organtsmico con lo que de él se esboza más allá; he aquí lo que nos permite distinguir el punto de angustia del punto de deseo. Lo que n os muestra que a nivel de la pulsión oral, el punto de angustia está en el nivel del Otro; allí es donde lo experimentamos.

Freud nos dice: "*La anatomía es el destino*", Saben ustedes que en ciertos momentos pude alzarme contra esta fórmula por lo que puede tener de incompleto. Pero como ven, se torna verdadera si damos al término "anatomía" su sentido estricto y, por así decir, etimológico, el que pone de relieve —anatomía— la función del corte, por la cual todo lo que conocemos de la anatomía está ligado a la vivisección. En la medida en que tal despedazamiento es concebible, ese corte del cuerpo propio que allí es lugar de los momentos elegidos de funcionamiento, en esta medida el destino, es decir, la relación del hombre con la función llamada deseo, cobra toda su animación.

La"separtición" *("sépartition")* fundamental, no sepa ración sino partición en el interior, he aquí lo que se encuentra, desde el origen y desde el nivel de la pulsión oral, inscripto en lo que será estructuración del deseo. De allí el asombro desde el mom ento en que hemos estado en ese nivel para encontrar alguna imagen más accesible a lo que hasta hoy resultó para nosotros una paradoja, a saber: que en el funcionamiento fálico, en el que está ligado a la cópula, también se trata de la imagen de un corte, de una separación, de lo que impropiamente —ya que lo que funciona es una imagen de eviración— llamamos castración. Sin duda no es casual ni desacertado que hayamos buscado en fantasmas muy antiguos la justificación de lo que no sabíamos muy bien cómo justificar a nivel de la fase fálica; conviene señalar, sin embargo, que en este nivel se ha producido algo que nos permitirá ubicarnos en toda la dialéctica ulterior.

En efecto, tal como acabo de enunciarla, ¿cómo ha tenido lugar la repartición *(répartition)*, en el nivel topológico que les he enseñado a distinguir, del deseo, de su función y de la angustia? El punto de angustia está a nivel del Otro, a nivel del cuerpo de

$$\frac{A}{\text{angustia}}$$

la madre. El funcionamiento del deseo, vale decir, del fantasma, de la vacilación que une estrechamente al sujeto con a, aquello por lo cual el sujeto se encuentra esencialmente suspendido de **a**, identificado con **a**, resto siempre elidido, siempre escondido que nos es preciso descubrir, subyacente a toda relación del sujeto con un objeto cualquiera, lo ven aquí; y para. Llamar arbitrariamente S al nivel del sujeto, lo que en mi esquema del florero reflejado en el espejo del Otro se encuentra de este lado de ese espejo, he aquí dónde se

S | A

| angustia

encuentran las relaciones: a nivel de la pulsión oral. El corte, ya lo dije, es interno al campo del sujeto; el deseo funciona —aquí reaparece la noción freudiana de auto-erotismo— en el interior de un mundo que, aunque estallado, lleva la huella de su primer clausura en el interior de lo que queda, imaginario, virtual, de la envoltura del huevo.

¿Que habrá en el nivel en que se produce el complejo de castración? En este nivel asistimos a un verdadero trastocamiento del punto de deseo y del lugar de la angustia.

Si algo es promovido por el modo sin duda todavía imperfecto, pero cargado con todo el relieve de una penosa conquista, hecha paso a paso, esto desde el origen del descubrimiento freudiano que la revelo en la estructura, es la relación estrecha de la castr ación, del vinculo con el objeto en la relación fálica, como continente implícito de la privación del órgano.

Si no hubiera Otro —y poco importa que a ese otro lo llamemos madre castradora o padre de la interdicción original— no habría castración.

La relación esencial de esa castración, en lo sucesivo, con todo el funcionamiento copulatorio nos incitó —al fin de cuentas según indicación del propio Freud, quien nos dice que en ese nivel sin que nada lo justifique sin embargo, es con cierta roca biológica que nos topamos— nos incitó a articular como yacente en una particularidad de la función del órgano copulatorio en determinado nivel biológico —se los hice observar: en otros niveles, en otros órdenes, en otras ramas animales el órgano copulatorio es un gancho, un órgano de fijación, y de la manera más sumariamente analógica puede ser llamado órgano macho—, nos indica claramente que conviene distinguir el funcionamiento particular, a nivel de organizaciones animales llamadas superiores, de ese órgano copulatorio; es esencial no confundir sus avatares, en especial el mecanismo de la tumescencia y de la detumescencia, con algo que, por si sea esencial para el orgasmo.

Sin duda alguna nos hallamos, por así decir, en lo que puede llamarse la imitación de la experiencia. Ya les dije que no trataremos de concebir lo que puede ser el orgasmo en una relación copulatoria estructurada de otro modo. Por lo demás, hay suficientes espectáculos naturales impresionantes: basta con pasearse una tarde al borde de un estanque para ver volar, estrechamente anudadas, a dos libélulas; y este único espectáculo mucho puede decir acerca de lo que podemos concebir como un "largo-orgasmo", si m e permiten formar una palabra insertando un guión. Y además, no por nada evoqué la imagen aquí fantasmática del vampiro, que no es soñada ni concebida de otro modo por la imaginación humana que como ese modo de fusión o de sustracción primera en la fuente misma de la vida, donde el sujeto agresor puede encontrar la fuente de su goce. Seguramente, la propia existencia del mecanismo de la detumescencia en la cópula de los organismos más análogos al organismo humano, basta ya por si sola para marcar el vinculo del orgasmo con algo que verdaderamente se presenta como la primera imagen, él es bozo de lo que podemos denominar el corte, separación, repliegue, afanisis, desaparición en determinado momento de la función del órgano.

Pero entonces, si tomamos las cosas por este sesgo, reconoceremos que el homólogo del punto de angustia en esta ocasión se halla en una posición estrictamente invertida con respecto a aquélla donde se hallaría nivel de la pulsión oral: el homólogo del punto de angustia es el orgasmo mismo como experiencia subjetiva. Y esto nos permite justificar lo que la clínica nos muestra con frecuencia, a saber, la suerte de equivalencia funda mental que hay entre el orgasmo y al menos ciertas formas de la angustia. La posibilidad de producción de un orgasmo en la cúspide de una situación angustiante, la erotización —se nos dice por todas partes—, la erotización eventual de una situación angustiante buscada como tal e, inversamente, un modo de poner en claro lo que constituye, si creemos en el testimonio humano universalmente renovado — vale la pena apuntar que alguien, y alguien del nivel de Freud, ose escribirlo— la atestación del hecho de que no hay nada que al fin de cuentas sea, represente para el ser humano mayor satisfacción que el orgasmo mismo, una satisfacción que seguramente rebasa, para poder ser así articulada, no solamente sopesada sino puesta en función de primacía y de precedencia con relación a todo lo que al hombre le puede ser dado experimentar. Si la función del orgasmo puede alcanzar esa eminencia, ¿no será porque en el fondo del orgasmo realizado hay algo que llamé la certeza ligada a la angustia?, ¿no será porque en la medida en que constituye la realización misma de lo que la angustia indica como localización, como dirección del lugar de la certeza, que el orgasmo de todas las angustias, es la única que realmente se completa? Asimismo, por eso la posibilidad de alcanzar el orgasmo no es tan común, y si se nos permite indicar su eventual función en el sexo donde justamente sólo hay realidad fálica bajo la forma de una sombra, es también en ese mismo sexo que el orgasmo nos resulta lo más enigmático, lo mismo cerrado, quizás hasta ahora, en su última esencia, nunca auténticamente situado.

¿Qué nos indica ese paralelo, esa simetría, esa reversión establecida en la relación del punto de angustia y del punto de deseo. sino que en ninguno de los dos casos coinciden? Y aquí sin duda, debemos ver la fuente del enigma que nos legó la experiencia freudiana.

En toda la medida en que la situación del deseo. virtualmente implicada en nuestra experiencia, cuya trama entera —por así decir— no está sin embargo verdaderamente articulada en Freud, el fin del análisis se topa con algo que hace tomar la forma del signo implicado en la relación fálica, el ? [phi], en tanto que funciona estructuralmente como - ? [menos phi], que le hace tomar esta forma al ser el correlato esencial de la satisfacción.

Si al final del análisis freudiano el paciente, sea varón o mujer, nos reclama el falo que le debemos, es en función de ese algo insuficiente por lo cual la relación del deseo con el objeto que es fundamental, no es distinguida en cada nivel de aquello de que se trata como falta constituyente de la satisfacción.

El deseo es ilusorio ¿Por que? Porque siempre se dirige a otra parte, a un resto constituido por la relación del sujeto con el otro que viene a sustituirlo.

Pero esto deja abierto el lugar donde puede ser halla do lo que designamos con el nombre de certeza. Ningún falo de manera fija, ningún falo omnipotente puede cerrar por naturaleza la dialéctica de la relación del sujeto con el Otro y con lo real por algo cualquiera que sea de un orden apaciguante. ¿Equivale esto a decir que si aquí tocamos la función estructurante del señuelo debiéramos atenernos a ella, confesar que nuestra impotencia, nuestro límite es el punto en que se quiebra la distinción del análisis finito con el análisis indefinido? Creo que no hay nada de esto. Y aquí interviene lo que está oculto en el nervio más secreto de lo que anticipé hace largo tiempo ante ustedes bajo las especies del estadio del espejo, y lo que nos obliga a ordenar en la misma relación, deseo, objeto y punto de angustia, aquello de que se trata cuando interviene ese nuevo objeto a del que la última lección era la introducción, la puesta en juego, a saber: el ojo.

Ciertamente, dicho objeto parcial no es nuevo en el análisis, y aquí no tendré más que evocar el artículo del autor más clásico, el más universalmente aceptado en el análisis, para llamarlo por su nombre el señor Fenichel, sobre el tema de las relaciones de la función escoptofílica con la identificación e incluso las homologías que va a descubrir entre las relaciones de esa función con la relación oral.

Sin embargo, todo lo que se dijo sobre este tema puede parecer, y con motivo, insuficiente El ojo no es un asunto que sólo nos remita al origen de los mamíferos, ni al de los vertebrados, ni al de los cordados; el ojo aparece en la escala animal de una manera extraordinariamente diferenciada, y en toda su apariencia anatómica semejante esencialmente a aquél del que somos portadores, a nivel de organismos que no tienen nada de común con nosotros.

No hay necesidad —lo repetí muchas veces, y con imagenes que intenté hacer funcionales— de recordar que el ojo existe a nivel de la mantis religiosa, pero también a nivel del pulpo. Quiero decir el ojo con una particularidad de la que desde el principio debemos introducir este señalamiento: que es un órgano siempre doble, y que funciona en general en dependencia de un quiasma, es decir que está ligado al nudo entrecruzado que ligados partes que llamemos "simétricas" del cuerpo.

La relación del ojo con una simetría al menos aparente —pues ningún organismo es íntegramente simétrico— es algo que para nosotros debe entrar eminentemente en consideración. Si hay algo que mis reflexiones de la vez pasada, recuérdenlas, a saber, la función radical del espejismo incluida desde el primer funcionamiento del ojo, el hecho de que el ojo es ya espejo e implica ya en cierto modo su estructura, el fundamento, por así decir, "estético trascendental" de un espacio constituido, debe ceder el sitio a esto: que cuando hablamos de esa estructura trascendental del espacio como de un dato irreductible de la aprehensión estética de cierto campo del mundo, esa estructura no excluye más que una cosa: la de la función del ojo mismo, de lo que él es. Se trata de encontrar las huellas de dicha función excluida que ya se indica lo suficiente para nosotros como homóloga de la función del a en la fenomenología de la visión misma. Aquí no podemos proceder sino por puntuación, indicación, observación.

Seguramente desde hace largo tiempo todos aquéllos, en especial los místicos, que se dedicaron a lo que podrá llamar el realismo del deseo, para quienes toda tentativa de alcanzar lo esencial se mostró superando ese algo de enviscante que hay en una apariencia que nunca se concibe sino como apariencia visual, nos pusieron en el camino de algo que también atestiguan toda clase de fenómenos naturales, a saber éste que, fuera de un registro tal, permanece enigmático, a saber, las apariencias llamadas miméticas que se manifiestan en la escala animal exactamente al mismo nivel en el mismo punto en que aparece el ojo, En el nivel de los insectos, donde puede sorprendernos —por qué no— que un par de ojos es té hecho como el nuestro, en ese mismo nivel aparece la existencia de una doble mancha sobre la que los fisiólogos, evolucionistas o no, se rompen la cabeza preguntándose que cosa puede condicionar algo cuyo funcionamiento sobre el otro animal, de rapiña o no, es, en todo caso, el de una fascinación.

El vínculo del par de ojos y, si así lo quieren, de la mirada con un elemento de fascinación en sí mismo enigmático, con ese punto intermedio donde toda subsistencia subjetiva parece perderse y absorberse, salir del mundo, esto es lo que llamamos fascinación en la función de la mirada. He aquí el punto, por así decir, de irradiación que nos permite cuestionar de una manera más apropiada lo que nos revela en la función del deseo el campo de la visión. También es llamativo que en la tentativa de aprehender, d e razonar, de logicizar el misterio del ojo —y esto a nivel de todos aquellos que se aplicaron a esta forma de captura capital del deseo humano—, el fantasma del tercer ojo se manifieste por doquier. No tengo necesidad de decirles que sobre las imagenes de Buda de que me valí la vez pasada, el tercer ojo de alguna manera siempre está indicado. ¿Tengo necesidad de recordarles que ese tercer ojo, promulgado, promovido, articulado en la más antigua tradición mágico-religiosa, vuelve a cobrar actualidad hasta en el nivel de Descartes?. Este, cosa curiosa, sólo va a encontrar su sustrato en un órgano regresivo, rudimentario, el de la epífisis, — del que tal vez puede decirse que en un punto de la escala animal, aparece algo, se realiza algo que llevaría la huella de una antigua emergencia. Pero después de todo no hay aquí más que ensueño. No tenemos ningún testimonio, fósil o de otra índole, de la existencia de una emergencia de ese aparato llamado tercer ojo. En este modo de abordaje de la función del objeto parcial que es el ojo, en este nuevo campo de su relación con el deseo, lo que aparece como correlativo del pequeño a, función del objeto del fantasma, es algo que podemos llamar un punto cero cuyo despliegue por todo el campo de la visión da a ese campo, fuente para nosotros de una suerte de apaciguamiento traducido desde hace mucho, desde siempre con el término contemplación, suspensión del desgarramiento del deseo, frágil suspensión por cierto, tan frágil como un telón siempre pronto a replegarse para desenmascarar el misterio que oculta, ese punto cero hacia el cual la imagen búdica parece llevarnos en la medida misma en que sus párpados bajos nos preservan de la fascinación de la mirada sin dejar de indicárnosla, esa figura que en lo visible está enteramente vuelta hacia lo invisible pero que nos lo ahorrafigura esas figura, para decirlo de una vez, que toma aquí el punto de angustia integro a su cargo, tampoco es por nada que ella anule aparentemente el misterio de la castración.

Esto es lo que quise indicarles la vez pasada con mis señalamientos y mi pequeña encuesta sobre la aparente ambigüedad psicológica de esas figuras. ¿Implica esto que de alguna manera haya posibilidad de confiarse, de asegurarse en una suerte de campo que fue llamado apoliniano, véanlo también noético, contemplativo, donde el deseo podría soportarse de una suerte de anulación puntiforme de su punto central, de una identificación de a con ese punto cero entre los dos ojos que es el único lugar de in quietud q ue queda, en nuestra relación con el mundo, cuando ese mundo es un mundo

espacial?. Seguramente no, ya que queda justamente ese punto cero que nos impide hallar en la fórmula del deseo-ilusión el último término de la experiencia.

Aquí el punto de deseo, y el punto de angustia coinciden, pero no se confunden, incluso dejan abierto para nosotros ese "sin embargo" sobre el cual se reanuda eterna mente la dialéctica de nuestra aprehensión del mundo.

Siempre la vemos resurgir en nuestro pacientes. Y sin embargo —he averiguado cómo se dice sin embargo" en he breo, los divertirá— y sin embargo ese deseo que aquí se resume en la nulificación de su objeto central no es sin ese otro objeto que llama la angustia: no es sin objeto. No por nada en este "no ... sin" les he dado la a fórmula, la articulación esencial de la identificación con el deseo. Es más allá de "no es sin objeto" que se plantea para nosotros la cuestión de saber dónde puede ser franqueado el callejón sin salida del complejo de castración. Abordaremos esto la vez que viene.



22 de Mayo de 1963

Groseramente, para ofrecer una sumaria orientación a quien por casualidad llegara en mitad de este discurso, diré que, completando lo que podría considerarse como la gama de las relaciones de objeto, visible en el esquema que se desarrolla este año alrededor de la experiencia de la angustia, esa persona podría haber creído que tentamos necesidad de agregar al objeto oral, al objeto anal, al objeto fálico, precisamente en cuanto que cada uno es generador y correlativo de un tipo de angustia, otros dos pisos del objeto, llevando pues a cinco esos pisos objetales.

Pienso que se han percatado de que desde nuestros dos últimos encuentros giro en torno del piso del ojo; no es que hoy vaya a dejarlo, sino que más bien por él me guiaré para pasar al que se trata de abordar ahora, el del oído.

Como es natural —lo he dicho, mi primera palabra fue "groseramente", y "sumariamente" repetí en la frase que seguía— , sería completamente absurdo creer que es así, si no de una manera groseramente esotérica y oscurecedora, como de esto se trata.

En todos aquellos niveles se trata de señalar cual es la función del deseo; ninguno de ellos puede separarse de sus repercusiones sobre todos los demás, ni de una solidaridad más íntima, aquélla que se expresa en la fundación del sujeto en el Otro por la vía del significante, con el completamiento de esa función de localización en el advenimiento de un resto alrededor del cual gira el drama del deseo, drama que nos resultaría opaco si la angustia no estuviera allí para permitirnos revelar su sentido.

En apariencia esto a menudo nos conduce a unas especies de excursiones, yo diría eruditas, donde algunos pueden ver quién sabe qué encanto probado o reprobado de mi enseñanza. Créanme que no es sin reticencia que por ellas me encamino, y que también estudiaremos el método según el cual procedo en la enseñanza que aquí doy y cuyo rigor seguramente no me corresponde a mi deletrear; el día en que aún se oiga lo que aquí estoy dando, en los textos que puedan subsistir y ser transmisibles, se advertirá que ese método no se distingue esencialmente del objeto abordado.

Pero les recuerdo que dicho método corresponde a una necesidad. La verdad del

psicoanálisis al menos en parte, sólo es accesible a la experiencia del psicoanalista. El principio mismo de una enseñanza pública parte de la idea de que sin embargo ella es comunicable en otro sitio. Nada queda resuelto con plantear esto, ya que la propia experiencia psicoanalítica debe estar orientada, pues de lo contrario se extraviara. Esa experiencia se extravía si se parcializa, como en diversos puntos del movimiento analítico, y desde el comienzo de mi enseñanza, no hemos dejado de señalar, especialmente en aquello que, lejos de ser una profundización, un complemento a las indicaciones de la Última doctrina de Freud en la exploración de los resortes y del status del yo, lejos de ser una continuación de sus indicaciones y de su trabajo, vimos producirse lo que constituye, hablando con propiedad, una desviación, una reducción, una verdadera aberración del campo de la experiencia, sin duda conducida también por algo que podemos llamar una suerte de espesamiento que se había producido en el primer campo de la exploración analítica, la cárácterizada por el estilo de iluminación, la suerte de brillo que permanece fijado a las primeras décadas de la difusión de la enseñanza freudiana y a la forma de las investigaciones de esa primera generación; hoy daré participación a uno de ellos, Theodore Reik y, en especial, entre muchos e inmensos trabajos muy impropiamente llamados de psicoanálisis aplicado, a los que hizo sobre el ritual.

Me refiero al articulo publicado en Imago, creo recordar que hacia el octavo año. Aquí tenemos, sobre algo cuyo nombre



ven escrito en letras hebreas, el shofar un estudio de tal brillo y fecundidad que bien podemos decir que el estilo, las promesas, las cárácterísticas de la época en que se inscribe se vieron de pronto apaga das, y nada equivalente a lo que se produjo en este período fue proseguido. Conviene preguntarse sobre el por que de tal interrupción.

Pero en este articulo, hacia el que expreso todo el elogio que puedo dar a su penetración, a su elevada significación, verán manifestarse al máximo esa fuente de confusión, esa profunda falta de apoyo cuya forma más sensible y patente radica en lo que yo llamaría el empleo puramente analógico del símbolo. Creo que ante todo es preciso aclarar qué es el shofar pues no estoy muy seguro de que aquí todos sepan qué designa. Traigo hoy este objeto porque es un objeto que va a servirme de pivote, de ejemplo para materializar, para substantificar lo que entiendo por función del a, el objeto precisamente en ese piso, el Último, que en su funcionamiento nos permitirá revelar la función de sustentación que liga al deseo con la angustia en lo que constituye su nudo ultimo.

Comprenderán por qué, antes que nombrar de inmediato cuál es ese a funcionando en un nivel que supera al de la ocultación de la angustia en el deseo, si está ligado a un objeto ritual, antes que nombrarlo de inmediato comprenderán por que lo abordo a través de la manipulación de un objeto, de un objeto ritual, este shofar. ¿Qué es el shofar?. Un cuerno, un cuerno por el que se sopla y que deja otro un sonido, del que seguramente no puedo sino aconsejar, a quienes no lo hayan oído, que en el recodo ritual de las fiestas judías que siguen al Año Nuevo y que se llama Rosh Hashanah, fiestas que terminan en el día del Gran Perdón, el Yom Kippur, se procuren la audición, en la sinagoga, de los sonidos tres veces repetidos del shofar. Este cuerno, que en alemán se llama Widderhorn, cuerno de carnero, se llama igualmente así, cuerno de carnero, Queren ha yobel, en su comentario, en su explicación por el texto hebreo. No siempre es un cuerno de carnero; por lo demás, los ejemplares reproducidos en el texto de Reik, tres shofars particularmente valiosos y célebres que pertenecen, si no recuerdo mal, a las sinagogas de Londres y de Amsterdam, respectivamente, se presentan como objetos cuyo perfil general, poco más o menos semejante a éste, más bien hace pensar en lo que él es, porque así es clásicamente; los autores judíos que se interesaron por este objeto e hicieron el catálogo de sus diversas formas, señalan que hay una forma de shofar. que es una especie de cuerno, y que está hecha en el cuerno de un macho cabrito salvaje.



Naturalmente, el objeto que tiene este aspecto seguramente debe haber salido de la fabricación, de la alteración, de la reducción —¿quién sabe?, es un objeto de considerable longitud, mayor que la que les presento en el pizarrón— , puede haber salido entonces de la instrumentalización de un cuerno de macho cabrío.

Aquellos que se han procurado o se procuraron esta experiencia, habrán de atestiguar, como ocurre generalmente, el carácter —para permanecer en limites que no sean líricos— profundamente conmocionante, movilizante del surgimiento de una emoción cuyas repercusiones se presentan independientemente de la atmósfera de recogimiento, de fe y hasta de arrepentimiento en la que él se manifiesta, y que resuena por misteriosas vías de un afecto propiamente auricular que no pueden dejar de alcanzar, hasta un grado verdaderamente insólito, inhabitual, a todos aquellos que llegan a otro esos sonidos.

Con respecto al cuestionamiento al que Reik se libra en torno de la función del shofar, uno no puede dejar de encontrarse — y esto me parece cárácterístico de la época a la que pertenece el trabajo— a la vez impresionado por la pertinencia, la sutileza, la profundidad de las reflexiones en las que dicho estudio abunda, No sólo está sembrado de ellas, sino que verdaderamente se produce alrededor de vaya a saber qué centro de intuición, de buen olfato. Está también la fecha en que apareció. Sin duda hemos conocido después, quizá por cierto machacamiento, el desgaste del método, la resonancia de lo que pasa, de lo que surge de esos primeros trabajos hastiados de la época — y puedo probarlo— en comparación con todo lo que se podía hacer en materia de trabajo erudito. Confíen en mi: saben que a todo lo que les traigo suelo alimentarlo, en apariencia, con búsquedas llevadas hasta los límites de lo superfluo. Créanme: por la diferencia de alcance de ese modo de interrogación de los textos bíblicos, aquéllos donde el shofar, es nombrado como correlativo a las circunstancias capitales de la revelación aportada a Israel, no podemos sino quedar impresionados como Reik ante una posición que al menos en principio repudia todo apego tradicional, y que hasta se coloca en una posición casi radical, critica, por no decir de escepticismo, cuanto más profundamente que todos los comentadores en apariencia más respetuosos, más cuidadosos de preservarlo esencial de un mensaje que,

por su parte, se dirige más directamente a lo que parece en esencia la verdad del advenimiento histórico, alrededor de los pasajes bíblicos que yo evocaba sin cesar y que elloscomunicaron

Volveré a esto. Pero no es menos llamativo observar, si se remiten ustedes a esos artículos, en que medida finalmente se vuelca —y ciertamente por no disponer de ninguno de esos apoyos teóricos que permiten a un estudio aportarse a sí mismo sus propios límites— en una inextricable confusión. No basta que el shofar. y la vía de la que es soporte puedan ser presentados como analogía de la función fálica —y en efecto, por qué no— , pero como y en que nivel, aquí comienza la cuestión y también aquí uno se detiene. No basta que determinado manejo intuitivo, analógico del símbolo, deje de algún modo al interpretador hasta cierto límite desprovisto de todo criterio, para que no se manifieste al mismo tiempo hasta que punto se trastoca, hasta que punto vierte en una suerte de mezcla y confusión, hablando con propiedad, innombrable, a todos aquellos en los que en Última instancia y en su último capitulo Theodore Reik desemboca. Para darles una idea, no les indicaré más que esos puntos, paso a paso y por intermedio del cuerno de carnero, de la indicación que con esto se nos da de lo que es bien evidente: la subyacencia, más exactamente la correlación, por qué no decir también el conflicto con toda una realidad, con toda una estructura social, totémica, en medio de la cual esta sumida la aventura histórica de Israel. ¿Como es posible que ninguna barrera detenga a Reik en su análisis y finalmente le impida identificar a Yavé con el becerro de oro? Moisés volviendo a descender del Sinai, irradiando la sublimidad del amor del padre, ya lo ha matado, y la prueba, nos dice, es que se convierte en ese otro verdaderamente furioso que va a destruir al becerro de oro, y a darlo de comer en polvo a todos los hebreos. En lo cual, desde luego, reconocerán ustedes la dimensión de la comida totémica. Lo más extraño es que, puesto que las necesidades de la demostración tampoco pueden pasar sino por la identificación de Yavé no con un becerro sino con un toro, el becerro del que se trata será, pues, necesariamente, representante de una divinidad hijo al lado de una divinidad padre. Sólo se nos hablará del becerro para confundir las huellas, para dejarnos en la ignorancia de que también había un toro. Así, pues, ya que aquí Moisés es el hijo asesino del padre, lo que Moisés viene a destruir en el becerro mediante la sucesión de todos esos desplazamientos proseguidos de una manera donde con toda evidencia sentimos que no tenemos ninguna referencia, ninguna brújula capaz de orientarnos, será pues su propia insignia, la de Moisés: todo se consume en una suerte de autodestrucción. Esto no está indicado, sólo les doy algunos puntos que les muestran el extremo al que puede llegar, en su exceso, cierta forma de análisis. En las conferencias que seguirán habrán de aparecer otrosejemplos.

En cuanto a nosotros, vamos a ver que cosa nos merece ser retenida; lo que buscamos corresponde a lo que antes introduje como necesidad de nuestra búsqueda, a saber, no abandonar lo que aparece en cierto texto que, después de todo, no es otro que el texto fundador de una sociedad, la mía, aquélla que es la razón por la cual estoy aquí en postura de darles esta enseñanza: en el principio que gobierna la necesidad de una enseñanza, existe en primer lugar la necesidad de situar correctamente al psicoanálisis entre las ciencias, y esto sólo puede obtenerse sometiendo su técnica al examen de que él, en verdad, supone y efectúa.

Tengo el derecho de recordar que a ese texto tuve que defenderlo e imponerlo, aunque aquéllos que se dejaban llevar por él no vieran en él más que palabras vacías. Dicho texto me parece fundamental, porque lo que esa técnica supone y efectúa constituye nuestro punto de apoyo, aquél alrededor del cual debemos hacer girar toda ordenación, así fuese estructural de lo que tenemos que desplegar.

Si desconocemos que en nuestra técnica se trata de un manejo, de una interferencia y hasta de una rectificación del deseo, pero que deja enteramente abierta y en suspenso la noción del deseo mismo y que necesita su perpetuo recuestionamiento, seguramente no podemos evitar, ya sea extraviarnos en la red infinita del significante, o bien recaer en los senderos más acostumbrados de la psicología tradicional. Lo que Reik descubre en ese estudio y que también es aquello de lo que en su época no podía sacar partido alguno, por no saber dónde meter el resultado de su descubrimiento, está en el análisis de los textos bíblicos; no les enumero a todos sino a los que son históricos, quiero decir a los que pretenden vincularse con un acontecimiento revelador; están en los capítulos 19 y 20 del Éxodo, versículos 16 a 19 para el capitulo 19 y versículo 18 para el capítulo 20. Dice la primera referencia que en ese diálogo atronador entre Moisés y el Señor, enigmáticamente proseguido en una suerte de tumulto, verdadera tormenta de ruidos, se menciona el sonido del shofar, un enigmático trozo de este versículo indica igualmente que está severamente prohibido, y no sólo a todo hombre sino a todo ser vivo, acercarse al círculo rodeado por rayos y relámpagos donde tiene lugar ese dialogo. El pueblo podrá subir cuando oiga la voz del shofar.

Punto tan contradictorio y enigmático que en la traducción se modifica el sentido y se dice que algunos podrán subir. Cuáles son, es asunto que queda en la oscuridad. El shofar. vuelve a ser expresamente mencionado a continuación de la descripción del diálogo: en todo lo que es percibido por el pueblo que se supone reunido alrededor de este acontecimiento capital. se vuelve a mencionar el sonido del shofar.

Para carácterizar, para justificar su análisis, Reik no encuentra otra cosa que ésta: que la exploración analítica consiste en buscar la verdad en los detalles. Seguramente tal cárácterística no es falsa ni lateral, pero no podemos dejar de ver que, si es éste un criterio en cierto modo externo, si en eso consiste la seguridad de un estilo, por ello no es algo que lleve en si el elemento crítico de discernir cual es el detalle que debe ser retenido.

Sabemos que el detalle que nos guía es el mismo que parece escapar al propio designio del autor y quedar en cierto modo opaco, cerrado en relación con la intención de su prédica, pero además no es necesario encontrar entre ellos un criterio, si no de jerarquía, al menos de orden de procedencia.

De todos modos, no podemos dejar de sentir —estoy forzado a franquear las etapas de su demostración— que algo exacto resulta tocado en cuanto a ordenar, en cuanto a articular los textos fundamentales originales que mencionan la función del shofar, los que se completan, desde los del *Éxodo* que acabo de nombrar, con los de *Samuel, Segundo Libro*, capítulo 6, y hasta los del *Primer Libro de las Crónicas*, capítulo 13, que hacen mención de la función del shofar. cada vez que se trata de refundar, de renovar en algún nuevo punto de partida, periódico o histórico, la Alianza con DIOS Pueden compararse estos textos con otros empleos ocasionales del instrumento, ante todo los que se perpetúan en aquellas fiestas anuales, en tanto que ellas mismas se refieren a la

repetición y a la rememoración, propiamente hablando, de la Alianza; ocasión también excepcional, la función del shofar en la ceremonia de la excomunión, aquélla bajo la cual el 27 de Julio de 1656 cayó Spinoza, excluido de la comunidad hebraica siguiendo las formas más completas, y que especialmente implicaba, con la fórmula de la maldición pronunciada por el gran sacerdote, la resonancia del shofar.

Este shofar, a través de la luz que se completa con el cotejo, bajo diversas ocasiones, donde a la vez se nos lo señala y donde entra efectivamente en función, es verdaderamente la voz de Dios — y ninguna otra cosa, nos dice Reik de Yavé, la voz del propio Dios.

Este punto, que en una lectura rápida no parece tan susceptible de ser explotado por nosotros, cobra una perspectiva que es precisamente aquélla en la cual aquí los formo, porque no es lo mismo introducir determinado criterio, más o menos bien localizado, o que esos criterios, en su novedad y con la eficiencia que suponen, constituyen lo que llaman una fornicación, es decir, una reformación del espíritu en su poder en primer lugar.

Para nosotros, semejante fórmula no puede sino retener nos en la medida en que nos hace advertir algo que completa la relación del sujeto con el significante, en lo que desde cierta primera apropiación podríamos llamar su pasaje al acto.

A la izquierda de esta asamblea tengo a alguien que no puede dejar de interesarse por esta referencia; se trata de nuestro amigo Stein, de quien en esta ocasión les diré qué satisfacción experimente al ver que su análisis de *Tótem y Tabú,* y de lo que de esta obra podemos retener, lo condujo a esa suerte de necesidad que le hace hablar de algo que él llama "significantes primordiales", y a los que no puede separar de lo que igualmente llama "acto", a saber, de lo que pasa cuando el significante no está solamente articulado, lo cual sólo supone su vínculo, su coherencia en cadena con los otros, sino cuando es, hablando con propiedad, emitido y vocalizado.

En cuanto a mi, tengo que formular todas las reservas que me merece la introducción, sin otro comentario, del termino acto. Por ahora, sólo quiero retener algo que nos pone en presencia de cierta forma, no del acto sino del objeto a, en tanto que hemos aprendido a ubicarlo como soportado por eso que es preciso separar de la fonematización como tal —la lingüística nos obligó a advertirlo— , y que no es otra cosa que sistema de oposición, con las posibilidades de sustitución, de desplazamiento, de metáfora y de metonimia que introduce, y que también encuentra su soporte en cualquier material capaz de organizarse en sus oposiciones distintivas de uno a todos. La existencia de la dimensión propiamente vocal, del paso a algo de ese sistema en una emisión que se presenta cada vez como algo aislado, es una dimensión en si a partir del momento en que advertimos en que se sumerge corporalmente la posibilidad de tal dimensión emisiva. Y pueden comprender, si no lo adivinaron ya, que aquí cobra su valor la ejemplar introducción — saben que no es el único del que pude servirme— de ese objeto ejemplar que esta vez tome en el shofar porque esta a nuestro alcance, porque, si es verdaderamente lo que se dice, en un punto es fuente y surgimiento de una tradición, la nuestra, porque ya uno de nuestros antepasados en la enunciación analítica se ocupo de el y lo destaco; pero también la tuba, la trompeta y otros instrumentos, pues no es necesario, aunque no ha de tratarse de un instrumento cualquiera, que sea un instrumento de viento: en la tradición abisinia es el tambor. Si hubiese proseguido mi relato de viaje desde que llegué al Japón, me habría valido de la tan particular función que —en el teatro japonés su forma más carácterística es la del no— desempeña justamente el estilo, la forma de cierto tipo de aleteos en cuanto cumplen, con respecto a lo que podríamos llamar la precipitación o el nudo del interés, una función verdaderamente precipitadora y vinculante. También hubiese podido, refiriéndome al campo etnográfico, ponerme a recordarles — como hace además el propio Reik la función del llamado Bullroarer, instrumento vecino del trompo aunque realizado de manera muy diferente, y que en las ceremonias de ciertas tribus australianas hace surgir cierto tipo de ronquido, comparado nada menos que al mugido de un buey, que el nombre del instrumento designa y que en el estudio de Reik merece ser acercado a la función del shofar. en la medida en que también se la pone en equivalencia con lo que otros pasajes del texto bíblico llaman el mugido, el rugido de Dios. El interés de este objeto reside en mostrarnos el lugar de la voz —de cual voz, veremos su sentido ubicándonos a su respecto en la topografía de la relación con el gran Otro—, voz que se nos presenta bajo la forma ejemplar de hallarse en cierto modo en potencia, bajo una forma separada; porque será ella la que nos permitirá al menos hacer surgir cierto numero de cuestiones que no han sido planteadas.

La función del shofar entra en acción en ciertos momentos periódicos que se presentan a primera vista como renovaciones. Pero, ¿renovaciones de que?: del pacto de la Alianza. Los shofars no articulan los principios de base, los mandamientos de ese pacto. Sin embargo, es manifiesto que se lo presenta, hasta en la articulación dogmática inscripta a su respecto en el nombre mismo corriente en el momento en que interviene, como poseedor de una función de remembranza, Zikor, recordar.

Zikor, recordar, función soportada por tres signos, (....), que soporta la función del recuerdo en la medida en que aquí parece apropiada. El momento medio, por así decir, en esas tres solemnes emisiones del shofar, al término de los días de ayuno del Rosh Hashanah,se llama Zikron y aquello de que se trata, Zikron Terúa, designa propiamente la suerte de trémolo propio de cierta manera de sonar del shofar digamos que es el sonido del shofar el zikronot, lo que hay de remembranza ligada a ese sonido. Esa remembranza, sin duda, es remembranza de algo, de algo en lo cual se medita en los instantes que preceden, remembranza de la Hakada.

La Hakada es el momento del sacrificio de Abraham, aquel momento preciso en que Dios para y consiente en sustituir a la víctima, Isaac, por el carnero que ustedes conocen o creen conocer. ¿Significa esto que el momento del pacto está enteramente incluido en el sonido del shofar, recuerdo del sonido del shofar, sonido del shofar como sostén del recuerdo? ¿No se plantea la cuestión de quién tiene que recordar? ¿Por qué pensar que son los fieles, ya que justamente acaban de pasar cierto tiempo de recogimiento alrededor de ese recuerdo?

La cuestión tiene una gran importancia, ya que nos conduce al terreno donde se dibujó, en el espíritu de Freud y con su forma más fulgurante, la función de repetición. La función de repetición, ¿es solamente automática y en cierto modo está ligada al retorno, al acarreo necesario hacia la batería del significante? ¿O bien posee otra dimensión, que me parece inevitable encontrar en nuestra experiencia, si tiene un sentido aquélla que da el sentido de esa interrogación portada por la definición del lugar del Otro, carácterística de lo que

intento sostener ante ustedes, aquello a lo cual intento, para decirlo todo, acomodar vuestra mentalidad? ¿Acaso aquél cuyo recuerdo se trata de despertar, quiero decir que se trata de hacer que recuerde, no es Dios mismo?

Tal es el punto al que nos lleva, no diré ese muy simple instrumento, porque en verdad nadie puede dejar de experimentar, ante la existencia y la función de un aparato semejante, como mínimo un profundo sentimiento de embarazo.

Pero ahora se trata de saber, como objeto separado, dónde se inserta, en qué dominio, no esta oposición interior-exterior cuya insuficiencia bien advierten, sino en la referencia al Otro, en los estadios de la emergencia de la instauración progresiva, sobre la referencia a ese campo de enigma que es el Otro, del sujeto; en qué momento puede intervenir semejante clase de objeto en su cara por fin revelada bajo su forma separable, y que ahora se llama algo que conocemos bien, la voz, que conocemos bien, que creemos conocer bien bajo el pretexto de que conocemos sus desechos, sus hojas muertas bajo la forma de las voces extraviadas de la psicosis, su carácter parasitario bajo la forma de los imperativos interrumpidos del superyó. Aquí nos es preciso, para orientarnos, para localizar el verdadero lugar, la diferencia de ese objeto nuevo del que, con razón o sin ella, por cuidado de la exposición pensé que primero tanto que presentarlo con una forma en cierto modo manipulable, si no ejemplar, ahora nos es preciso señalar, para percibir la diferencia, lo que introduce de nuevo en relación con el piso precedentemente articulado, el que concernía a la estructura del deseo bajo otra forma ejemplar — cuan diferente, no pueden dejar de sentirlo— y del que parece que todo lo que se revela en esta nueva dimensión no sea y no pueda ser sino ocultado en ese otro piso anterior nos es preciso volver a él un instante para hacer que surja, que brote mejor lo que aporta de nuevo el nivel que aparece la forma de a que se llama la voz.

Volvamos al nivel del ojo que también es el del espacio, no del espacio al que interrogamos bajo la forma de cierta categoría de una estética trascendental fijada — aunque seguramente nos sea muy útil por lo menos muy cómoda, la referencia a lo que Kant aportó en ese terreno— sino en eso cárácterístico que el espacio presenta para nosotros en su relación con el deseo.

El origen, la base, la estructura de la función del deseo como tal es, en un estilo, en una forma que debe precisarse cada vez, ese objeto central, a, en tanto que esta no sólo separado sino además elidido, siempre en otra parte que allí donde el deseo lo soporta y sin embargo en profunda relación con él. Dicho carácter de elisión en ninguna parte es más manifiesto que en el nivel de la función del ojo. Y por eso el soporte más satisfactorio de la función del deseo, el fantasma, está siempre marcado por un parentesco con los modelos visuales en los que comúnmente funciona, en los que, por así decir, da el tono de nuestra vida deseante.

En el espacio, sin embargo —y en este "sin embargo" reside todo el alcance de la observación— en apariencia nada está separado. El espacio siempre es homogéneo; cuando pensamos en términos de espacio a ese cuerpo, el nuestro, de donde surge su función, esto no es idealismo; que el espacio sea una función de la mente no puede justificar ningún berkeleismo. El espacio no es una idea, el espacio es algo que tiene cierta relación, no con la mente, sino con el ojo.

Incluso el cuerpo tiene una función. Ese cuerpo esta suspendido. Desde el momento en que pensamos "espacio", en cierto modo debemos neutralizarlo localizándolo en él. Piensen simplemente en la manera con que el físico se refiere, en el pizarrón, a la función que cumple un cuerpo en el espacio. Un cuerpo es cualquier cosa y no es nada; es un punto, algo que sin embargo debe localizarse allí por medio de algo extraño a las dimensiones del espacio, lo que implica el riesgo de producir allí las insolubles cuestiones del problema de la individuación, a propósito de las cuales ya oyeron mis de una vez la manifestación, la expresión de mis sarcasmos.

Un cuerpo en el espacio es simplemente algo que por lo menos se presenta como impenetrable: hay cierto realismo del espacio completamente insostenible y —como ustedes saben, porque no soy yo quien les cree aquí sus antinomias— necesario. El empleo mismo de la función de espacio sugiere, por puntiforme que la supongan, una unidad indivisible, a la vez necesaria e insostenible a la que llamamos átomo, por supuesto completamente imposible de identificar con lo que en física recibe esa denominación y que, como saben, no tiene nada de atómico, quiero decir que de ningún modo es indivisible.

El espacio no ofrece interés sino suponiendo la sección, puesto que no tiene uso real si no es discontinuo, es decir, si la unidad que en él juega no puede estar en dos puntos a la vez.

¿Qué quiere decir esto para nosotros? Que esa unidad espacial, el punto, sólo puede ser reconocida como inalienable, lo cual para nosotros significa que en ningún caso ella puede ser **a**.

¿Qué significa lo que les estoy diciendo? Me àpresuro a hacerlos recaer en las mallas de lo ya oído. Quiere decir que por la forma ***i*(a)**, mi imagen, mi presencia en el Otro carece de resto. No puedo ver lo que allí pierdo. Este es el sentido del estadio del espejo, y el sentido de ese esquema, forjado para ustedes, cuyo lugar ven ahora con exactitud, ya que es el esquema destinado a fundar la función del Yo Ideal-Ideal del Yo en la manera en que funciona la relación del sujeto con el Otro, cuando la relación especular, llamada en este caso espejo del gran Otro, domina.

Esa imagen ***i*(a)**, imagen especular, objeto cárácterístico del estadio del espejo, ejerce más de una seducción que no está solamente ligada a la estructura de cada sujeto, sino también a la función del conocimiento. Está cerrada, quiero decir clausurada, es guestáltica, o sea que esta marcada por el predominio de una buena forma, y también esta destinada a ponernos en guardia contra la función de la Gestalt, en cuento se basa en le experiencia de la buena forma, experiencia, justamente, cáracterística de ese campo. Porque para revelar lo que hay de apariencia en el carácter satisfactorio de la forma como tal, y hasta de la idea en su arraigo en el (palabra griega ilegible) visual, para ver y desgarrar lo que hay de ilusorio, basta con aportarle una mancha: para ver donde se fija verdaderamente la punta del deseo, para hacer "función" —si me permiten el uso equivoco de un término corriente qué sostenga lo que quiero hacerles entender— , basta una mancha para hacer "función" de lunar *(Grain de beauté(27))*.

Granos y afrecho — permitirán que prolongue el equívoco— de la belleza, muestran el lugar del a, reducido aquí a ese punto cero cuya función evoqué la vez pasada. Más que la forma a la que mancha, es el lunar el que me mira. Y es porque eso me mira que me atrae de manera tan paradójica, a veces más —y con mayor razón— que la mirada de mi partenaire; porque esa mirada después de todo me refiera y, en la medida en que me refleja, no es más que mi reflejo, vaho imaginario. No es necesario que el cristalino esté espesado por la catarata para la visión se vuelva ciega, ciega en todo caso por esto: la elisión de la castración a nivel del deseo en tanto que es proyectado en la imagen,

El blanco del ojo del ciego o bien —para tomar otra imagen que espero recuerden, aunque sea un eco de otro año— de los voluptuosos de *"La dolce vita"* en los últimos momentos fantasmáticos del film, cuando avanzan como si saltaran de una sombra a la otra en el bosque de pinos por donde se deslizan para desembocar sobre la playa, y ven el ojo inerte de la cosa marina que los pescadores están haciendo emerger: he aquí aquello por lo cual somos más mirados, y que muestra cómo en la visión emerge la angustia en el lugar del deseo que él (?) (sic) gobierna.

Tal es la virtud del tatuaje, y no necesito recordarles el admirable pasaje de Lévi-Strauss en que nos evoca el desencadenamiento del deseo en los colonos sedientos, cuando van a dar a esa zona del Paraná donde los esperan mujeres enteramente cubiertas por un tornasol de dibujos de las más variadas formas y colores.

En el otro extremo, diré que en la referencia de la emergencia, marcada para mi por un estilo más creacionista, evolucionista, de las formas, la aparición del aparato visual mismo, a nivel de las franjas de los lamelibranguios, comienza en la mancha pigmentaria, primera aparición de un órgano diferenciado en el sentido de una sensibilidad que ya es, en verdad, visual. Y, desde luego, ¡nada más ciego que una mancha! A la mosca de recién, agregaré la mosca voladora que da al peligro orgánico de los recodos de la cincuentena su primera advertencia.

Cero del a, por aquí el deseo visual encubre la angustia de lo que falta esencialmente al deseo, de lo que al fin de cuentas nos gobierna, si permaneciéramos en este campo de la visión, por no captar, por no poder captar nunca a todo ser vivo sino como lo que es en el puro campo de la señal visual, lo que la etologia llama un "domi" una muñeca, una apariencia.

a, lo que falta, es no especular; no es aphehensible en la imagen, Les señalé el ojo blanco del ciego como la imagen revelada, e irremediablemente oculta a la vez, del deseo escoptofílico. El ojo del *voyeur* se presenta al otro como lo que es: impotente. Es to permite a nuestra civilización tomarle el pelo a lo que constituye su soporte bajo formas diversas, perfectamente homogéneas a los dividendos y a las reservas bancarias en las que el manda,

Tal relación del deseo con la angustia bajo esa forma radicalmente encubierta, ligada por este mismo hecho a la estructura del deseo en sus funciones, en sus dimensiones más engañosas, he aquí el piso específicamente definido al que ahora tenemos que oponer qué apertura le aporta la otra función, la que hoy introduje con el accesorio, no accidental sin embargo, del shofar

¿Tengo necesidad, para cerrar mi discurso, de anticiparme a lo que articulare la próxima vez, a saber, hasta que punto nuestra tradición más elemental, la de los primeros pasos de Freud, nos ordena distinguir esa otra dimensión También aquí rendiré homenaje a mi amigo Stein, por haberlo articulado muy bien en su discurso: si el deseo dice — y suscribo su fórmula porque la encuentro más que brillante— , si el deseo fuera primordial, si fuera el deseo de la madre lo que gobierna la entrada en juego del crimen original, estaríamos en el terreno del vodevil. El origen, nos dice Freud de la manera más formal, y al olvidarlo toda la cadena se deshace, y es por no haber reasegurado ese comienzo de la cadena que el análisis —hablo del análisis tanto en la teoría como en la práctica— parece sufrir esa forma de dispersión donde uno puede preguntarse a ciertas horas qué cosa es susceptible de conservarle todavía su coherencia, es porque el asesinato del padre y todo lo que él gobierna resuena — si hay que entender lo que cabe esperar no sea más que metáfora en la boca de Reik— como un bramido de toro acogotado que se hace oír todavía en el sonido del shofar, digamos más simplemente que es del hecho original inscripto en el mito del asesinato, como comienzo de algo cuya función en la economía del deseo desde ese momento tenemos que captar, es a partir de aquí como prohibición imposible de transgredir que se constituye en la forma más fundamental el deseo original.

Este es secundario con respecto a una dimensión que aquí tenemos que abordar en relación con el objeto esencial que hace función de **a**, función de la voz y las nuevas dimensiones que aporta en la relación del deseo con la angustia. Aquí está el rodeo por donde van a recobrar su valor las funciones deseo objeto, angustia, en todos los pisos, hasta el piso del origen. Y para no dejar de adelantarme a vuestras preguntas y quizás decirles también, a aquéllos que se las han planteado, que no olvido ese campo y los surcos que tengo que trazar en él para que quede completo, pudieron observar que no me valí del objeto, ni del estadio anal, al menos desde la reanudación de nuestras entrevistas: también él es, hablando con propiedad, impensable, salvo en la reconsideración total de la función del deseo a partir de un punto que por resultar enunciado en último lugar es el más original, aquél que retomaré la próxima vez alrededor del objeto de la voz.



Clase 20

29 de Mayo de 1963

Leyendo algunos trabajos de reciente aparición sobre las relaciones del lenguaje y el pensamiento, volví a plantearme algo que, después de todo, a cada instante puedo cuestionar por mí mismo, a saber, el lugar y la naturaleza del sesgo por el que intento acometer lo que de todos modos no podría ser más que un límite obligado, necesario, de vuestra comprensión. En su principio objetivo esto no presenta ninguna dificultad particular, dado que todo progreso de una ciencia apunta tanto y más al manejo básico de sus conceptos como a la extensión de sus conquistas, lo que en el campo psicoanalítico puede constituir un obstáculo que merece una reflexión particular; no es de tan fácil solución como el paso de un sistema conceptual a otro, por ejemplo del sistema copernicano al sistema einsteniano. Porque después de todo, uno puede suponer que en los espíritus suficientemente desarrollados esto no representa dificultad por mucho tiempo. Para las mentes suficientemente abiertas a la matemática, no tarda tanto en imponerse que las ecuaciones einstenianas se sostienen, que están incluidas en las que las precedieron; las sitúan como casos particulares y, por lo tanto, las resuelven Íntegramente.

Esto no quiere decir que no pueda haber, como lo prueban la experiencia y la historia, un momento de resistencia, pero es breve. En toda la medida en que, como analistas — quiero decir en toda la medida de nuestra mayor o menor implicación: interesarse un poco por el análisis ya es estar algo implicado— , en toda la medida de nuestra implicación en la técnica psicoanalítica, debemos encontrar en la elaboración de los conceptos el mismo obstáculo designado, reconocido como constituyente de los límites de la experiencia analítica, a saber, la angustia de castración.

Es como si lo que me llega a diversas distancias de mi voz — y no siempre forzosamente para responder a lo que dije, sino por cierto en determinada zona de respuesta— , es como si en ciertos momentos se endurecieran ciertas posiciones técnicas, estrictamente correlativas, en esta materia, de lo que puedo llamar "limitación de la comprensión"; es también como si para superar esos limites yo hubiera elegido una perfectamente definida, a nivel de la edad escolar, por una escuela pedagógica que en cierto modo plantea los problemas de la relación de la enseñanza escolar con la maduración del pensa miento del niño; es como si yo me adhiriera — me adhiero, en efecto, a examinar de cerca ese debate pedagógico a un modo de procedimiento pedagógico que está lejos — créanlo, pueden comprobarlo, hay entre ustedes algunos que están más cerca que los otros, más necesitados de interesarse por esos procedimientos pedagógicos— , verán que las escuelas están lejos de ponerse de acuerdo sobre el procedimiento que ahora voy a articular y definir. Para cierta escuela todo está gobernado por una maduración autónoma de la inteligencia, y no se hace otra cosa que acompañar esa maduración (hablo de la edad escolar); para las otras hay una falla, una abertura *(béance)*. A la primera asociémosla, por ejemplo, con las teorías de Stern — no lo dije antes porque pienso que buena parte de ustedes nunca abrió los trabajos de este psicólogo universalmente reconocido— ; para las otras, Piaget digamos, hay una abertura *(béance)*, una falla entre lo que el pensamiento infantil es capaz de formar y lo que puede serle aportado por la científica. Está claro que, si examinan esto con atención, en los dos casos se reduce a cero la eficacia de la enseñanza como tal.

La enseñanza existe: lo que hace que en el área científica numerosos espíritus puedan desconocerlo es que, efectivamente, en el campo científico, una vez que se ha accedido a él, aquello que es propiamente del orden de la enseñanza — en el sentido en que voy a precisarlo puede ser considerado, en efecto, como elidible; es decir que cuando se ha franqueado cierta etapa de la comprensión matemática, una vez hecho esto, hecho está, y ya no hay que buscar los caminos. Es posible, por así decir, lograr acceso a él sin ningún esfuerzo, por poco que uno pertenezca a la generación a la que se le hayan enseñado las cosas de esta forma, con esta formalización, de primera intención.

Los conceptos extremadamente complicados o, para ser más exactos, los que hubiesen aparecido en una etapa precedente de la matemática muy complicada, son inmediatamente accesibles a mentes muy jóvenes. Es cierto que en la edad escolar se tiene necesidad de algún intermediario, y que todo el interés de la pedagogía escolar reside en captar, en constatar este punto vivo o en adelantar, utilizando problemas que las superen ligeramente, las denominadas "capacidades mentales" del niño. Y al ayudarlo —

digo sólo "al ayudarlo"— a abordar esos problemas, se hace algo que produce un efecto no sólo pre-madurante, efecto de àpresuramiento sobre la maduración mental, sino un efecto del que en ciertos períodos que podemos llamar —y así se los llamó— "sensitivos" —quienes saben algo de este tema pueden ver dónde; voy a seguir porque lo importante es mi discurso y no mis referencias— se pueden obtener verdaderos efectos de desencadenamiento, de apertura de ciertas actividades aprehensivas en determinados dominios, efectos de muy especial fecundidad.

Me parece que esto es exactamente lo que se puede obtener en el dominio por el que estamos avanzando juntos, por cuanto en razón de la especificidad de su campo, siempre se trata en él de algo en lo que alguna vez convendría que los psicopedagogos reparásen. Ya hubo anticipos en los trabajos de autores cuyo testimonio es interesante tener en cuenta, más aún cuando ellos mismos no tienen ninguna noción de lo que puede aportarnos su experiencia: el hecho de que determinado pedagogo haya podido afirmar que no hay verdadero acceso al concepto sino a partir de la pubertad —sé de experimentadores que no conocen, que no quieren conocer nada del análisis— es algo que merecería que le agregáramos nuestra mirada, que metiéramos en ello nuestras narices, que comprendiéramos —en el lugar del que les hablo hay mil huellas sensibles— que, en función de un vínculo que puede estar anudado en lo relativo a la maduración del objeto a como tal, es decir, tal como yo lo defino, en la edad de la pubertad se podría concebir una marcación muy diferente de la que realizan estos autores en cuanto a lo que ellos llaman "momento límite", donde hay verdaderamente funcionamiento del concepto, y no de esa especie de uso del lenguaje que en esta ocasión llaman no conceptual si no "complexual", por una suerte de homonimia de pura coincidencia con el termino "complejo" del que nos servimos.

Dicha posición del a en el momento de su paso por lo que yo simbolizo con la fórmula - ? es uno de los fines de nuestra explicación de este año. No es valorizable, asumible por vuestros oídos, no podría ser válidamente transmitido, sino por cierta aproximación, que aquí sólo podría ser rodeo, de lo que constituye ese momento cárácterizado por la notación - ? ?y que es y no puede ser sino la angustia de castración.

Si ahora podemos volver al punto central al que aludo al hablar de la castración, es porque dicha angustia de ningún modo podría ser hecha aquí presente como tal, sino solamente indicada por esa especie de vía concéntrica que, como ven, me hace oscilar del estadio oral a algo a lo cual la vez pasada di como soporte la evocación — bajo una forma separada, materializada en un objeto que es la voz— del shofar. ¿Cuál es verdaderamente la relación de la angustia con la castración? No basta que la conozcamos, vivida como tal, en determinada fase llamada terminal o no terminal del análisis, para que verdaderamente sepamos qué es.

Para expresar ya las cosas tal como van a articularse en el paso siguiente, diré que la función del falo como imaginario funciona por doquier, en todos los niveles — de arriba y de abajo— que definí, cárácterizados por cierta relación del sujeto con el a; el falo funciona por doquier salvo allí donde se lo espera, en una función mediadora y especialmente en el estadio fálico; esa carencia como tal del falo presente, observable a menudo, para nuestra gran sorpresa, en cualquier otra parte, ese desvanecimiento de la función fálica como tal en el nivel donde se espera que funcione es lo que constituye el principio de la angustia de castración.

De allí la notación - ? que denota una carencia, por así decir, positiva, y esto por no haber sido formulada nunca como tal con esa forma, lo que tampoco dejó lugar a que se extrajeran las debidas consecuencias.

Para hacerles sensible la verdad de esta fórmula, tomaré diversos caminos a la manera que antes llamé del "girar alrededor". Y puesto que la vez pasada recordé la estructura propia del campo visual en lo relativo a lo que denomino, a la vez, sustentación y ocultación del objeto en ese campo, no puedo menos que volver a él, cuando de una manera que sabemos traumática es en ese campo que se presenta el primer encuentro con la presencia fálica, a saber, lo que llamamos "escena primaria". Todos saben que, a pesar de que allí esté presente, visible bajo la forma de un funcionamiento del pene, lo que impresiona en la evocación de la realidad de la forma fantasmada de la escena primaria es siempre cierta ambigüedad relativa, precisamente, a esa presencia,

Cuántas veces podemos decir que justamente no se lo ve en su lugar, e incluso a veces que lo esencial del efecto traumático de la escena son las formas bajo las cuales el falo desaparece, se escurre.

Asimismo, no puedo dejar de evocar, en su forma ejemplar, el modo de aparición —donde en todo caso, dado nuestro propósito, no nos equivoquemos, la angustia que lo acompaña nos señala que estamos en el camino buscado el modo de aparición de esa escena primaria en la historia del *Hombre de los lobos*. En alguna parte hemos oído decir que había algo obsesivo en el hecho de que volveríamos a esos ejemplos originales del descubrimiento freudiano; estos ejemplos son más que soportes, incluso más que metáforas: nos hacen palpar la sustancia misma de aquello con lo que tenemos que vérnoslas.

Lo esencial de la revelación de lo que aparece ante el *Hombre de los lobos* por la abertura *(béance)*, prefigurante en cierto modo de aquello de lo que hago una función, la de la ventana abierta, lo esencial de lo que aparece en su marco en forma identificable con la función misma del fantasma bajo su modo más angustiante, lo esencial aquí no es saber dónde está el falo; éste es, por así decir, idéntico en todas partes a lo que podría llamar "la catatonía de la imagen": el árbol, los lobos encaramados que miran fijamente al sujeto; no hay ninguna necesidad de buscar del lado de esa piel, cinco veces repetida en la cola de los cinco animales, aquello de que se trata y que está allí, incluso en la reflexión que la imagen soporta: una catatonía que no es otra que la del sujeto, la del niño pasmado, fascinado por lo que ve, paralizado por esa fascinación al punto de que podemos concebir lo que en la escena lo mira, y que en cierto modo es invisible por doquier, como una imagen que aquí no es otra cosa que la transposición del estado de detención de su propio cuerpo, transformado en ese árbol al que llamaríamos, como eco de un título célebre, "el árbol cubierto de lobos".

No me parece cuestionable que se trata de algo que hace eco a ese polo vívido que definimos como el del goce. Esa suerte de goce, pariente de lo que en otra parte Freud llama horror del goce ignorado del *Hombre de las Ratas*, goce que supera toda

localización posible por el sujeto, se hace aquí presente bajo una forma erguida; el sujeto no es más que erección en ese àpresamiento que lo hace falo, que lo arborifica, que lo fija entero.

Algo sucede, y al respecto Freud nos atestigua que en esta ocasión ese algo sólo fue reconstruido: por esencial que sea, el desarrollo sintomático de los efectos de esta escena es tan esencial, que el análisis que de ella hace Freud no podría avanzar ni por un instante si no admitimos ese elemento que hasta el final resulta el único no integrado por el sujeto, y que en esta ocasión hace presente lo que Freud articuló más tarde acerca de la reconstrucción como tal: la respuesta del sujeto a la escena traumática por medio de una defecación. La primera vez, o la casi primera vez, la primera vez en todo caso en que Freud tiene que valerse de una manera particular de la función de aparición del objeto excremencial en un momento crítico, observen que lo articula bajo mil formas en el texto, en una función a la cual no podemos dar otro nombre que el que creímos tener que articular más ¿arde como carácterístico del estadio genital, a saber, en función de oblatividad. Es un don, nos dice. Además, todos saben que Freud subrayó desde el comienzo su carácter de regalo en todas esas ocasiones que ustedes me permitirán llamar, al pasar y sin otro comentario, ocasiones de pasaje al acto, donde el niñito suelta intempestivamente algo de su contenido intestinal.

Y en el texto del *Hombre de los lobos* las cosas van incluso más allá, dando su verdadero sentido, el que hemos envuelto en una vaga asunción moralizante, a propósito de la oblatividad. Freud habla a ese respecto de sacrificio y, dado que Freud es un lector — por ejemplo, sabemos que había leído a Robertson Smith— cuando habla del sacrificio no habla de algo en el aire, de una especie de vaga analogía moral. Freud habla de sacrificio a propósito de la aparición del objeto excremencial. Esto debe querer decir algo. Retomaremos la cosa en el nivel del acto normal, del acto calificado, correctamente o no, de maduro, ésa a cuyo nivel en mi anteúltimo seminario creí poder articular el orgasmo como el equivalente de la angustia y situándose en el campo interior al sujeto, mientras que dejaba provisoriamente la castración en esa única marca. Es bien evidente que no podríamos separar de esto el signo de la intervención del otro como tal; en realidad, siempre, y desde el comienzo, se le adjudicó esa carácterística; por lo tanto, es el otro quien amenaza con la castración.

Hago notar al respecto que al asimilar, al hacer equivalentes el orgasmo como tal y la angustia, yo tomaba una posición que se unía a lo que había dicho precedente mente sobre la angustia como indicador, como señal de la única relación que no engaña; en ella podíamos encontrar la razón de lo que puede haber de satisfactorio en el orgasmo. En algo que ocurre en la perspectiva donde se confirma que la angustia no es sin objeto, podemos comprender la función del orgasmo y, más especialmente, lo que llamé "la satisfacción que él se lleva"'

En ese momento creía posible no decir más y ser comprendido. De todos modos, ha llegado hasta mi el eco de cierta perplejidad en los términos que se intercambiaron — si tal eco es correcto— , precisamente entre dos personas a las que creo haber formado particularmente bien. De allí que sea más sorprendente que hayan podido interrogarse sobre lo que yo entendía por esa satisfacción.

¿Se trata, pues —comentaban—, del goce?. ¿Implicaría esto volver, en cierto modo, a ese ridículo absoluto que algunos quieren poner en la pretendida fusión de lo genital? Y además, ya que se trataba de percibir la relación entre ese punto de angustia — pongan en él toda la ambigüedad que quieran— , entre un punto donde ya no hay angustia si el orgasmo lo recubre, con el punto de deseo en la medida en que éste se halla marcado por la ausencia del objeto a bajo la forma del - ? ¿qué hay, se preguntaban, de esa relación en la mujer?. Respuesta: yo no dije que la satisfacción del orgasmo se identificara con lo que en el seminario sobre la *Etica* definí acerca del lugar del goce. Respuesta — hasta parece irónico subrayarla— : la poca satisfacción, inclusive suficiente, aportada por el orgasmo, ¿por qué seria lo mismo y al mismo punto que ese otro poco que se ofrece en la cópula, aún exitosa, a la mujer?. Conviene articular esto de la manera más precisa. No basta con decir vagamente que la satisfacción del orgasmo es comparable a lo que en otra parte, en el plano oral, llamé el aplastamiento de la demanda bajo la satisfacción de la necesidad. A nivel oral, la distinción de la necesidad con la demanda es fácil de sostener, y además no deja de plantearnos el problema de dónde se sitúa la pulsión. Si por algún artificio es posible equivocar en el nivel oral lo que tiene de original la fundación de la demanda en lo que los analistas llamamos la pulsión, en ningún caso tenemos el derecho de hacer esto a nivel de lo genital. Y justamente allí donde parecería que nos hallamos ante el instinto más primitivo el instinto sexual, no podemos, menos aún que en otra parte, dejar de referirnos a la estructura de la pulsión, como soportada por la fórmula $ (D: $ relación del deseo con la demanda.

¿Qué cosa es demandada en el nivel genital, y a quien? Efectivamente, la experiencia tan común, fundamental para terminar ante la evidencia por no observar ya en su relieve, la de la cópula interhumana en su trascendencia con respecto a la existencia individual, nos hizo falta el rodeo de una biología ya algo avanzada para poder observar la estricta correlación entre la aparición de la bisexualidad y la emergencia de la función de la muerte individual; pero, en fin, siempre se presintió que en ese acto donde se traba estrechamente lo que debemos llamar supervivencia de la especie, conjunta a algo que no puede dejar de interesar, si las palabras tienen un sentido, lo que hemos indicado en último termino como pulsión de muerte, después de todo por qué rehusarnos a ver lo que es inmediatamente sensible en hechos que tan bien conocemos, significados en los usos más corrientes de la lengua; demandamos, todavía no dije a quién, pero como siempre hay que demandar algo a alguien, ocurre que es a muestro partenaire, desde luego que es a él, pero, ¿que es lo que demandamos? Satisfacer una demanda que tiene cierta relación con la muerte. Lo que demandamos no llega muy lejos: es la pequeña muerte; pero esta claro que la demandamos. La pulsión, está íntimamente mezclada con esa pulsión de la demanda, demandamos hacer el amor, hacer el "amorir" *(faire "l'amourir")*, ¡es para morirse *(c'est a mourir)*, hasta para morirse de risa! No por nada señalo lo que, del amor, participa en lo que llamo un sentimiento cómico, En todo caso, aquí debe residir lo que hay de descansado en el post-orgasmo. Si lo que se satisface es esa demanda, y bien, ¡esto es conseguirlo a buen precio!

La ventaja de esta concepción consiste en hacer presente, en poner de manifiesto la razón de lo que sucede en la aparición de la angustia en cierto número de maneras de obtener el orgasmo. En toda la medida en que el orgasmo se separa del campo de la demanda al otro —ésta es la primera aprehensión que obtuvo Freud en el coitus interruptus— la

angustia aparece, por así decir, en ese margen de pérdida de significación. Pero como tal, sigue designando aquello a que se apunta en cierta relación con el otro. No estoydiciendo que precisamente la angustia de castración sea una angustia de muerte; es una angustia que se vincula con el campo donde la muerte se anuda estrechamente con la renovación de la vida; es una angustia que, si la localizamos en este punto, nos permite comprender que sea equivalentemente interpretable como aquello por lo cual nos la da la última concepción de Freud, como la señal de una amenaza al status del "yo" *(je)* defendido.Ella se vincula con el más allá de ese "yo" *(je)* defendido, en ese punto de llamada de un goce que traspasa nuestros límites, en la medida en que aquí el otro es evocado en ese registro de real, aquello por lo cual cierto tipo, cierta forma de vida se transmite y se sostiene. Llamen a esto como quieran, Dios o genio de la especie. Creo que en mis discursos ya impliqué en grado suficiente que esto no nos lleva hacia ninguna altura metafísica. Aquí se trata de un real, de algo que mantiene lo que Freud articuló a nivel de su principio de nirvana como esa propiedad de la vida de tener que volver a pasar, para arribar a la muerte, por formas que reproducen las que dieron ocasión, a la forma individual, de aparecer por medio de la conjunción de dos células sexuales.

Qué decir? ¿Qué decir en lo relativo a lo que sucede a nivel del objeto? Qué decir, sino que en suma este resultado sólo se obtiene de manera tan satisfactoria en el curso de cierto ciclo automático que hay que definir, y en razón, precisamente, del hecho de que el órgano nunca es susceptible de mantenerse mucho en la vía del llamado del goce. En relación con ese fin del goce y ataca do por ese llamado del otro en su término, que sería trágico, puede decirse del órgano amboceptor que siempre cede prematuramente.

En el momento, por así decir, en que podría ser el objeto sacrificial, y bien, digamos que en el caso ordinario hace ya mucho tiempo que ha desaparecido de la escena. Ya no es más que un trapito, no está allí más que como un testimonio, como un recuerdo de ternura para la *partenaire*. En el complejo de castración se trata de esto, dicho de otro modo, no se convierte en drama sino en la medida en que es suscitada, impulsada en cierto sentido — aquél que confía plenamente en la consumación genital— la puesta en cuestión del deseo.

Si abandonamos este ideal del cumplimiento genital, advirtiendo que es estructuralmente, felizmente engañoso, no hay ninguna razón para que la angustia ligada a la castración no se nos manifieste en una correlación mucho más flexible con su objeto simbólico y en una apertura, por lo tanto, muy diferente con los objetos de otro nivel cosa además siempre implicada por las premisas de la teoría freudiana que ponen al deseo en una relación muy distinta de la pura y simplemente natural con el partenaire natural en cuanto a su estructuración.

Para que se perciba mejor de qué se trata, quisiera recordar lo relativo a las relaciones, por así decir, en primer lugar salvajes entre el hombre y la mujer. Después de todo, y de acuerdo con lo que dije sobre la relación de la angustia con el deseo del otro, una mujer que no sabe frente a quién se encuentra no deja de experimentar ante el hombre cierta inquietud con respecto al punto hasta el que va a poder llevarla el camino del deseo. Cuando el hombre, mi Dios, hace el amor como todo el mundo y está desarmado, si la mujer — lo cual, como saben, es bien concebible— no obtiene de esto, diría yo, beneficio sensible, en todo caso ha ganado algo, y es que acerca de las intenciones de su partenaire queda para lo sucesivo completamente tranquila.

En ese mismo capitulo de *Westland* de T.S. Eliott, al que me referí cierto día en que creí tener que confrontar con nuestra experiencia la vieja teoría de la superioridad de la mujer en el plano del goce, aquél donde T.S. Eliott hace hablar a Tiresias, hallamos estos versos — cuya ironía siempre me pareció que un día tendría su lugar aquí, en nuestro discurso— ; cuando el joven petrimetre carboncular, minúsculo chupatintas de agencia inmobiliaria, termina su asuntito con la dactilógrafa cuyo entorno se nos p inta en toda su extensión, T.S. Eliott se expresa así:

"When lovely woman stoops to folly and paces about her room again alone,

She smoothes her hair with automatic hand and puts the record on the gramophon."

"When lovely woman stoops to folly", no se traduce; es una canción del Vicario de Wakefield, cuando una linda mujer se abandona a la locura — pero *"stoops"* tampocoes "se abandona"—, desciende a la locura, para finalmente encontrarse sola, va y viene por l a habitación alisando sus cabellos con mano automática y cambia de disco.

Esto en cuanto a la respuesta a la pregunta que se formulaban entre si mis alumnos sobre la cuestión del deseo de la mujer .El deseo de la mujer también para ella esta gobernada por la cuestión de su goce. Que ella esta con respecto al goce ,no sólo mucho más cerca que el hombre sino además doblemente gobernada , esto es lo que la teoría analítica nos dijo siempre. Que el lugar de ese goce esta enlazado para nosotros al carácter enigmático , insituable de su orgasmo, esto es lo que nuestros análisis pudieron llevar lo bastante lejos para que podamos decir que ese lugar es un punto lo suficientemente arcaico para ser más antiguo que la tabiqueria presente da la cloaca, lo cual, en ciertas perspectivas analíticas fue perfectamente observado por cierta analista ,y de sexo femenino.

Que el deseo que no es el goce , esta en ella naturalmente , allí donde debe estar según la naturaleza –es decir – turbaría , esto es lo que designa perfectamente el deseo de aquellas a las que llamamos histéricas. El hecho de que debamos clasificar a estas sujetos como histéricas no cambia nada en el hecho de que el deseo así situado esta en lo verdadero orgánico.

Puesto que el hombre nunca llevara hasta allí la punta de su deseo, puede decirse que el goce del hombre y de la mujer no se conjugan orgánicamente. En la medida del fracaso del deseo del hombre la mujer es conducida, por así decir, normalmente a la idea de tener el órgano del hombre, puesto que este seria un verdadero amboceptor.: esto es lo que se llama falo. Puesto que el falo no realiza , salvo en su evanescencia , el encuentro de los deseos , pasa a ser el lugar común de la angustia.

Lo que la mujer nos demanda a los analistas, al final de un análisis conducido de acuerdo con Freud, es sin dudas un pene, *penis-neid*, pero para funcionar mejor que un hombre . Hay algo ,hay muchas cosas ,hay mil cosas que confirman esto. Sin el análisis cual es para la mujer la manera de superar ese *penis-neid*, si lo suponemos siempre implícito?. La conocemos muy bien, es el modo más común de la seducción entre sexos: ofrecer al deseo del hombre el objeto de la reivindicación fálica, el objeto no detumescente que

sostenga su deseo, hacer de sus atributos femeninos los signos de la omnipotencia del hombre. Y ya creí destacar esto – les ruego remitirse a mis seminarios antiguos— al señalar , después de Joan Riviere, la función propia de lo que ella llama la mascarada femenina. Aquí simplemente , la mujer debe hacer poco caso de su goce.

En la medida en que la dejamos en cierto modo sobre este camino, firmamos el decreto de la renovación de esa reivindicación fálica, que pasa a ser, no diré el resarcimiento, sino algo así como el rehén de aquello que s le demanda, y que es, en suma, tomar a su cargo el fracaso del otro.

Tales son las vías por las que, considerando el plano genital, la realización genital, se presenta como un termino lo que podríamos llamar "callejones sin salida" del deseo si no existiera la apertura de la angustia. Veremos, volviendo a partir del punto al que hoy los conduje, como toda la experiencia analítica nos muestra que es en la medida en que resulta llamado como objeto de propiciación en una conjunción en callejón sin salida, que el fa lo, al mostrar que falta, constituye a la castración misma como un punto de las relaciones del sujeto con el Otro que es imposible soslayar, y como un punto, en cuanto a su función de angustia, resuelto.



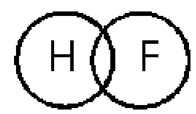
Clase 21

5 de Junio de 1963

Lo que les dije la vez pasada quedo significativamente cerrado por el silencio que respondió a mis palabras: parece ser que nadie conservo la sangre fría de rematar con un ligero aplauso. O me equivoco, o no es exagerado ver en ello el resultado de lo que expresamente anuncie al comenzar esa exposición, es decir, que no era posible abordar de frente la angustia de castración sin provocar algún eco de la misma. Después de todo, no es ésta una pretensión excesiva, ya que lo que les dije, en resumidas cuentas, puede calificarse de no muy alentador: se trata de la unión del hombre y la mujer, problema siempre presente y del cual hay motivos para que siga entrando, así lo espero, en las preocupaciones de los psicoanalistas.

Jones giró mucho tiempo alrededor de este problema, materializado, encarnado por lo que se supone está implicado por la perspectiva falocéntrica de la ignorancia primitiva, no sólo del hombre sino de la mujer misma, en lo relativo al lugar de la conjunción: la vagina. Y todos los rodeos, en parte fecundos aunque no acabados, re corridos por Jones, muestran muy bien sus miras en esta invocación del autor, el famoso "los creo hombre y mujer'' por lo demás tan ambigüo. Porque al fin y al cabo —podemos decirlo— Jones no medito sobre aquel versículo 27 del libro I del *Génesis* , en el texto hebreo.

De todos modos, trataremos de dar el siguiente soporte a lo que dije la vez pasada, con mi esquemita fabricado utilizando los círculos eulerianos: el campo abierto por el hombre y la mujer en lo que se podría llamar, en sentido bíblico, su conocimiento del uno por el otro, no se recorta sino en el hecho de que la zona donde podrían efectivamente recubrirse, a la que sus deseos los llevan para alcanzarse, se califica por la falta de lo que constituiría su medio, el falo. Es lo que, para cada uno, cuando resulta alcanzado, justamente lo aliena del otro.



Del hombre, en su deseo de omnipotencia fálica, la mujer puede ser seguramente el símbolo, y precisamente en tanto que ella ya no es la mujer. En cuanto a la mujer, esta bien claro por todo lo que hemos descubierto y que hemos llamado *penis-neid*, que ella no puede tomar al falo sino por lo que este no es, es decir, ya sea a, el objeto, ya sea su demasiado pequeño φ [phi] , el de ella, que so lo le da una potencia aproximada a lo que ella imagina del goce del otro, que sin duda puede compartir por medio d e una suerte de fantasma mental, pero aberrando de su propio goce.

En otros términos, ella no puede gozar de ? [phi] sino porque este no está en su lugar, en el lugar de su goce, allí donde su goce puede realizarse. Les daré una pequeña ilustración, viva, muy lateral pero actual . En un auditorio como este, cuántas veces, nosotros los analistas, cuántas veces, hasta el punto de que se torna una constante de nuestra práctica, hemos visto que las mujeres quieren hacerse psicoanalizar como sus maridos, y a menudo por el mismo psicoanalista. Que quiere decir esto si no que lo queambicionanes acceder al deseo supuestamente coronado de sus maridos, deseo que aspiran a compartir, el ? [phi] la repositivización del ? que suponen se opera en el campo psicoanalítico.

Que el falo no se encuentre allí donde se lo espera, allí donde se lo exige, a saber, en el plano de la mediación genital, esto explica que la angustia sea la verdad de la sexualidad, es decir, lo que aparece cada vez que su flujo se retira y muestra la arena. La castración es el precio de esa estructura, se sustituye a esa verdad. Pero éste es un juego ilusorio: no hay castración, porque en el lugar donde tiene que producirse, no hay objeto para castrar. Para eso haría falta que el falo estuviese allí. Pues bien, sólo está allí para que no haya angustia.

El falo, allí donde es esperado como sexual, nunca aparece más que como falta, y tal es su vinculo con la angustia. Todo esto quiere decir que el falo es llamado a funcionar como instrumento de la potencia.

Ahora bien, cuando hablamos de potencia, cuando hablamos de ella de una manera que vacila, siempre es a la omnipotencia que nos referimos. Pero no se trata de esto; la omnipotencia es ya el deslizamiento, la evasión en relación con ese punto donde toda potencia desfallece; a la potencia no se le demanda que esté en todas partes, se le demanda que esté allí donde está presente, y justamente porque allí donde es esperada desfallece, comenzamos a fomentar la omnipotencia. Dicho de otro modo, el falo está presente, está presente en todo sitio donde no está en situación.

Porque ésta es la faz que nos permite penetrar esa ilusión de reivindicación engendrada por la castración, en cuanto cubre la angustia hecha presente por toda actualización del goce; se trata de la confusión del goce con los instrumentos de la potencia. La impotencia humana, con el progreso de las instituciones, pasa a ser mejor que el estado de miseria fundamental donde ella se constituye en profesión, digo profesión en todos los sentidos de la palabra, desde el sentido de profesión de fe, hasta el termino, la mira que hallamos en el ideal profesional.

Todo lo que se refugia tras la dignidad de cualquier profesión es siempre una falta central que es impotencia. La impotencia, por así decir, en su formula más general, es la que consagra al hombre a no poder gozar sino de su relación con el soporte de + ?, es decir, de una potencia engañosa. Si les recuerdo que esa estructura contenga lo que articulé la vez pasada, es para conducirlos a ciertos hechos notables que controlan la estructura así articulada; con respecto al famoso termino "homosexualidad", que e n nuestra doctrina, en nuestra teoría, la freudiana, es puesto en el principio del cimiento social, observamos que Freud siempre señaló y nunca promovió duda alguna al respecto, que ella es privilegio del macho. Ese cimiento libidinal del vínculo social en cuanto no se produce sino en la comunidad de los machos, está ligado a la faz de fracaso sexual que, debido a la castración, le es específicamente impartida.

Por el contrario, la homosexualidad femenina tiene quizás una gran importancia cultural, pero ningún valor de función social, porque se dirige al campo propio de la competencia sexual, es decir, allí donde en apariencia ella tendría la posibilidad menor de triunfar, si justamente en ese campo quienes tienen la ventaja son quienes no tienen falo; es decir que la omnipotencia, la más grande vivacidad del deseo, se produce a nivel de ese amor que llaman uraniano, del que creo haber marcado su afinidad más radical con lo que llaman homosexualidad femenina.

Amor idealista, presentificación de la mediación esencial del falo como - ? [menos phi].. Este ? , por lo tanto, para los dos sexos, es lo que yo deseo y lo que no puedo tener sino en tanto que - ? [menos phi]. Este menos se presenta, en el campo de la conjunción sexual, como el medio universal, como ese menos (¿yo?(28)), estimado Reboul, no hegeliano reciproco, sino en tanto que constituye el campo del Otro como falta; yo no accedo a el sino en la medida en que tomo ese mismo camino, en que me fijo al hecho de que ese "yo" *(ie)* me hace desaparecer, en que sólo me reencuentro en lo que Hegel por cierto percibió, pero que él justifica sin ese intervalo, en un a generalizado, en la idea del yo *(moi)* en cuanto éste se encuentra en todas partes, es decir que no está en ninguna. El soporte del deseo no está destinado a la unión sexual; porque generalizado, ya no me específica como hombre o mujer, sino como uno y otra. La función del campo que aquí se describe como el de la unión sexual plantea, para cada uno de los sexos, la alternativa: el otro es o el otro o el falo, en el sentido de la exclusión. Ese campo esta vacío. Pero si lo positivizo, el "o" cobra otro sentido que quiere decir que uno es substituible por el otro en todo momento.

Por eso no es casual que haya introducido el campo del ojo oculto detrás de todo el universo espacial, y que lo haya hecho con la referencia a esos seres-imagenes sobre cuyo encuentro se despliega cierto recorrido de salvación, en especial el recorrido budista, al introducir la que les designe como la Kuan Yin, o la Avalokitecvara, en su completa ambigüedad sexual. Cuanto más se presenta a la Avalokitecvara como macho, más aspectos femeninos cobra. Si gustan, otro día les presentaré imagenes de estatuas o d e pinturas tibetanas; las hay en abundancia, y el rasgo que les señalo es en ellas

absolutamente patente. Hoy se trata de comprender de qué modo puede encontrar su pasaje esa alternativa del deseo y el goce, diferencia que hay entre el pensamiento dialéctico y nuestra experiencia es que no creemos en la síntesis. Si hay un pasaje allí donde la antinomia se cierra, es porque ya estaba allí antes de la constitución de la antinomia.

Para que el objeto a, donde se encarna el callejón sin salida del acceso del deseo a la cosa, le dé paso, hay que volver a su comienzo; no hay nada que prepare ese paso antes de la captura del deseo en el espacio especular; no hay salida. Porque no omitimos que la posibilidad de ese mismo callejón sin salida está vinculado a un momento que anticipa y condiciona lo que viene a marcarse en el fracaso sexual del hombre. Es la puesta en juego de la tensión especular lo que erotiza tan precozmente y tan profundamente el campo del *insight*. En el antropoide se esboza el carácter conductor de ese campo y desde Kohler sabemos que no carece de inteligencia, por cuanto puede muchas cosas a condición de que, a aquello que tiene que alcanzar, lo vea.

Ayer aludí al hecho de que todo está aquí: no es que el primate sea más incapaz de hablar que nosotros, sino que no puede hacer entrar su palabra en ese campo operatorio. Pero esta no es la única diferencia. La diferencia, marcada por la circunstancia de que no hay estadio del espejo para el animal, es lo que ocurrió bajo el nombre de narcisismo, cierta sustracción ubicua de la libido, una inyección de la libido en el campo del *insight*, cuya forma da la visión especularizada. Pero esa forma nos esconde el fenómeno: la ocultación del ojo que, a aquel que somos, en lo sucesivo deberá mirarlo desde todas partes, bajo la universalidad del ver.

Sabemos que esto puede producirse, y se llama la *Unhelmlich*, pero hacen falta circunstancias muy particulares. Por lo general, lo que la forma especular tiene justamente de satisfactorio es ocultar la posibilidad de esa aparición. En otros términos, el ojo instituye la relación fundamental del deseable en cuanto siempre tiende a hacer desconocer, en la relación con el otro, que bajo ese deseable hay un deseante.

Reflexionemos sobre el alcance de esta fórmula, que considero la más general que puedo dar del surgimiento de lo *Unhelmlich*. Piensen que se encuentran ante el deseable más descansado, ante su forma más apaciguante, la estatua divina que no es sino divina. ¡Qué más unhelmlich que verla animarse, es decir, poder mostrarse deseante!

Pues bien, no sólo la hipótesis estructurante que planteamos en la génesis del a es que nace en otra parte y antes de esto, antes de esa captura que lo oculta, no se trata sólo de esa hipótesis, basada en nuestra praxis, que introduzco desde aquí: 1) o bien nuestra praxis es defectuosa, defectuosa en relación consigo misma, 2) o bien supone que nuestro campo, que es el campo del deseo surge de la relación S con A, que es aquélla donde no podemos reencontrar lo que constituye nuestra meta sino en la medida en que reproducimos sus términos. Si nuestra praxis es defectuosa en relación consigo misma, o ella supone esto, lo que engendra nuestra praxis, si lo prefieren, es ese universo simbolizado en Último término por la famosa división que nos guía a través de los tres tiempos, donde S, sujeto todavía desconocido, tiene que constituirse en el Otro y donde el a aparece como resto de esa operación.

De paso les haré notar que la alternativa: o nuestra praxis es defectuosa, o ella supone esto, no es una alternativa exclusiva. Nuestra praxis puede permitirse ser en parte defectuosa en relación consigo misma, y que haya un residuo, ya que justamente éste es lo previsto.

Gran presunción, pues no corremos sino muy pocos riesgos al emprender una formalización que se impone como tan necesaria. Pero a la relación de S con A hay que situarla como algo que supera con mucho en su complejidad sin embargo tan simple, inaugural, lo que quienes nos legaron la definición del significante creen tener que plantear al principio del juego que organizan, a saber, la noción de comunicación. La comunicación como tal no es lo primitivo, ya que en el origen S no tiene nada que comunicar, por la razón de que todos los instrumentos de la comunicación están del otro lado, en el campo del Otro, y de que tiene que recibirlos de él. Como dije desde un comienzo, esto tiene por resultado y consecuencia que siempre, por principio, es del Otro que recibe su propio mensaje. La primera emergencia, la que se inscribe en este cuadro, no es más que un "¿quién soy?", in consciente ya que informulable, al que responde, antes de que se formule, un "tu eres", es decir que recibe primero su mensaje en forma invertida. Hoy agrego que lo recibe con una forma de entrada interrumpida: él oye primero un "tú eres" sin atributo; y, sin embargo, por interrumpido que sea ese mensaje y, por lo tanto, por in suficiente que también sea, nunca es informe a partir del hecho de que el lenguaje existe en lo real, que está en curso, en circulación, y que a su respecto, el S en su interrogación supuestamente primitiva, a su respecto muchas cosas en el lenguaje están desde ahora reguladas. Ahora bien, retomando la frase que pronuncié — no es sólo por hipótesis, una hipótesis que basé en nuestra praxis, identificándola con ella y hasta en sus límites, retomando esa frase diré que el hecho observable — y por que tan mal observado, ésa es la cuestión mayor que nos ofrece la experiencia— el hecho observable nos muestra el juego autónomo de la palabra tal como es supuesta en este esquema. Pienso que habrá aquí bastantes madres no afectadas de sordera para saber que un niño muy pequeño, a la edad en que la fase del espejo está lejos de haber clausurado su obra, que un niño muy pequeño, desde que posee algunas palabras, antes de dormirse, monologa.

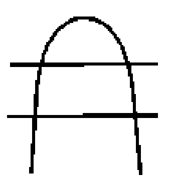
El tiempo me impide leerles hoy una gran página. Al respecto les prometo alguna satisfacción para la vez que viene o la siguiente, porque seguramente no dejaré de hacerlo. La suerte hace que después de que mi amigo Roman Jakobson haya suplicado durante diez años a sus alumnos que pusieran un grabador en la guardería, esto sólo se haya hecho hace unos dos o tres años. Gracias a lo cual, por fin disponemos de la publicación de uno de esos monólogos primordiales. Lo repito, tendrán de esto alguna satisfacción, Si les hago esperar un poco, es porque en verdad resulta propicio para mostrar muchas otras cosas que aquellas que tengo que delinear hoy.

En cuanto a lo que tengo que delinear hoy, es preciso sin embargo evocar las referencias de existencia, y al respecto, el hecho de que sólo pueda hacerlo sin saber demasiado lo que puede responder a ello en vuestro cono cimiento, muestra hasta qué punto es nuestro destino tener que desplazarnos por un terreno donde, se piense lo que se piense y cualquiera que sea el gasto de cursos y conferencias que se haya hecho, vuestra educación no esté nada menos que asegurada.

De todos modos, algunos de los presentes recuerdan lo que Piaget llama "lenguaje

egocéntrico" y al que no sé si podremos volver este año; pienso que saben de qué se trata, y que bajo una denominación tal vez defendible pero seguramente propicia para toda clase de malentendidos, existe por ejemplo la cárcterística de que el lenguaje egocéntrico, es decir, esas especies de monólogos a los que el niño se entrega en alta voz mientras realiza con algunos camaradas una tarea común, y que con toda evidencia es un monólogo vuelto hacia sí mismo, no puede producirse sino justamente en esa cierta comunidad. Esto no significa objetar la calificación de egocéntrico, si se precisa el sentido de este término. Sea como fuere, en cuanto al egocentrismo, puede parecer sorprendente que el sujeto como enunciado esté tan a menudo elidido en él Si recuerdo esta referencia es quizás para incitarlos a retomar contacto y conocimiento con el fenómeno en los textos piagéticos útiles a todo fin para el futuro, pero también para señalarles que se plantea al menos un problema: el de situar, el de saber qué es ese monólogo hipnopompico y totalmente primitivo en relación con esa manifestación de un estadio muy ulterior.

Desde ahora les indico que en lo relativo a estos problemas de génesis y de desarrollo, el famoso esquema que tanto los cargoseó durante años recobrará su valor. Sea como fuere, el monólogo del niñito al que me refiero no se produce nunca si hay algún otro presente: un hermano menor, otro bebé en la habitación, bastan para que no se produzca.



Muchos otros carácteres indican que sin duda alguna, en este nivel, sorprendentemente revelador de la precocidad de las tensiones denominadas primordiales en el inconsciente, tenemos algo en todo punto análogo a la función del sueño.

Todo transcurre en la otra escena, con el acento que he dado a este término. ¿No debemos ser guiados aquí por la puertita misma — nunca es sino una mala entrada por la cual introduzco a ustedes en el problema, a saber, en cuanto a la constitución del a como resto, que en todo caso a ese fenómeno, si sus condiciones son efectivamente las que yo digo, sólo lo tenemos en estado de resto, es decir, en la cinta del grabador? De otro modo tenemos a lo sumo el murmullo lejano, siempre pronto a interrumpirse ante nuestra aparición, ¿No nos incita esto a considerar que se nos ofrece ciertamente para comprender que para el sujeto que se está constituyendo, es también del lado de una voz desprendida de su soporte donde debemos buscar ese resto?

Presten atención: aquí no hay que andar demasiado rápido. Todo lo que el sujeto recibe del Otro del lenguaje, la experiencia ordinaria es que bajo forma vocal. Pero sabemos muy bien, por experiencias no tan raras, (aunque suelan mencionarse casos asombrosos, Hellen Keller) que hay otras vías que les para recibir el lenguaje: el lenguaje no es vocalización (cf. los sordos).

Sin embargo, creo que podemos avanzar en el sentido de que lo que vincula al lenguaje con una sonoridad es una relación más que accidental. E incluso tal vez cree remos estar avanzando por el buen camino si intentamos articular las cosas de cerca calificando a esa sonoridad, por ejemplo, de instrumental. Es un hecho que aquí la fisiología abre el camino. No lo sabemos todo sobre el funcionamiento de nuestro oído, pero sin embargo sabemos que el caracol es un resonador, resonador complejo, o compuesto, si lo prefieren; pero finalmente un resonador, aunque sea compuesto, se descompone en composición de resonadores elementales. Esto nos conduce a lo siguiente: lo propio de la resonancia es que en ella domina el aparato. Lo que resuena es el aparato. No resuena antecualquier cosa, resuena, digamos para simplificar, ante su nota, ante su frecuencia propia. Esto nos lleva a cierta observación relativa a esa especie de resonador frente al que nos hallamos, concretamente, en la organización del aparato sensorial en cuestión, nuestra oreja: no se trata de un resonador cualquiera, sino de un resonador del tipo tubo. La longitud del recorrido interesado en cierto retorno que hace la vibración, traída siempre de la ventana redonda, y que pasa de la rampa timpánica a la rampa vestibular, parece claramente vinculada a la longitud del espacio recorrido en un conducto cerrado. Esto opera, pues, a la manera de un tubo, cual quiera que sea, flauta u órgano.

Evidentemente, la cosa es complicada: este aparato no se parece a ningún otro instrumento musical. Se trata de un tubo, por así decir, a teclas, en el sentido de que parece que es la celda puesta en posición de cuerda, pero que no funciona común a la cuerda, la que esta interesada en el punto de retorno de la onda que se encarga de connotarlaresonancia.

Pido disculpas por este rodeo, más aún cuando seguramente no es en este sentido como encontraremos la última palabra de las cosas. La evocación esta destinada, sin embargo, a actualizar el hecho de que en la forma, la forma orgánica, hay algo que nos parece emparentado con esos datos primarios, topológicos, transespaciales, que nos hicieron interesarnos muy especialmente por la forma más elemental de la constitución creada y creadora de un vacío, la que encarnamos para ustedes apologéticamente en la cuestión de la vasija.

Una vasija también es un tubo, y puede resonar, Dijimos que diez vasijas totalmente similares no dejan en absoluto de imponerse como diferentes individualmente, pero puede plantearse la siguiente cuestión: cuando se pone a una en el lugar de la otra, el vacío que estuvo sucesivamente en el corazón de cada una de ellas ¿no es siempre el mismo?

Pues bien, hay una orden que impone el vacío, en el corazón del tubo, acústico, a todo lo que puede venir a resonar en él de esa realidad que se abre en un paso ulterior de nuestra marcha y que no es tan simple de definir, a saber, lo que llaman un soplo; para todos los soplos posibles, una flauta a nivel de determinada abertura, impone la misma vibración, Si no hay aquí ley queda indicado algo donde el a de que se trata funciona en una real función de mediación.

Y bien, no cedamos a la ilusión. Todo esto no posee más interés que el metafórico. Si la voz, en el sentido en que la entendemos, tiene importancia, no es por resonar en ningún vacío espacial, sino en la medida en que la formula, la más simple emisión en lo que lingüísticamente se llama función fálica (a la que creemos simple toma de contacto pero que es algo muy diferente), resuena en un vacío que es el vacío del Otro como tal, el

ex-nihilo. La voz responde a lo que se dice, pero no puede responder de eso que se dice. En otras palabras: a incorporar la voz como la alteridad de lo que se dice.

Por eso, y no por otra cosa, desprendida de nosotros nuestra voz se nos presenta como un sonido ajeno. Es propio de la estructura del Otro constituir cierto vacío, el vacío, de su falta de garantía. La verdad entra en el mundo con el significante, y antes de todo control. Ella se prueba, se refleja solamente por sus ecos en lo real. Ahora bien, es en ese vacío que la voz en tanto que distinta de las sonoridades, voz no modulada pero articulada, resuena. La voz de que se trata es la voz en cuanto imperativa, en cuanto reclama obediencia o convicción, en cuanto se sitúa, no en relación con la música, sino en relación con la palabra.

A propósito del bien conocido desconocimiento de la voz grabada sería interesante observar la distancia que puede existir entre la experiencia del cantor y la del orador. A quienes quieran constituirse en benévolos investigadores al respecto, les propongo que lo hagan; no tengo tiempo de hacerlo yo mismo.

Aquí palpamos esa distinta forma de identificación que no pude encarar el año pasado, y que hace que la identificación de la voz nos dé al menos el primer modelo, y que en ciertos casos no hablemos de la misma identificación que en los otros, que hablemos de *Einverleibung*, de incorporación.

Los psicoanalistas de la buena generación se percataron de esto. Hay un señor Isakover que en el vigésimo año del *International Journal* hizo un artículo muy notable que además, en mi opinión, no tiene interés sino por la necesidad de dar una imagen verdaderamente llamativa de lo que tenía de distinto ese tipo de identificación. Porque verán ustedes que va a buscarlo en algo cuyos aspectos —que comprobarán— son singularmente más lejanos del fenómeno que (sigue un blanco en el texto). Con este fin, se interesa por un animalito llamado —si no recuerdo mal, porque no tuve tiempo de verificar este recuerdo— que se llama, creo, dafnia, y que sin ser para nada un camarón, figúrenselo como si se le pareciera sensiblemente. Sea como fuere, ese animal que vive en las aguassalinastiene la curiosa costumbre, como diríamos en nuestro lenguaje, de taponarse la conchilla en un momento de sus metamorfosis con menudos granos de arena, y de introducirselos en un aparato reducido llamado esta toacústico, dicho de otro modo, e nlosutriculos; habiéndose introducido esas parcelas de arena en los utrículos — porque importa que se las meta desde afuera, pues en ningún caso las produce por si misma— el utrículo se cierra y de este modo tendrá en el interior los pequeños cascabeles necesarios para su equilibrio. La dafnia los trajo del exterior. Confiesen que la relación con la constitución del superyó es lejana; sin embargo, lo que me interesa es que el señor Isakover no haya creído tener que encontrar mejores comparaciones que esa operación, Sin embargo, espero que hayan oído despertarse en ustedes algunos ecos de fisiología; y saben que maliciosos experimentadores han sustituido los granos de arena por granos de chatarra, cosa de divertirse después con la dafnia (?) un amante.

Una voz, por lo tanto, no se asimila; pero se incongruencia, y esto es lo que puede darle una función al modelar nuestro vacío, Aquí reaparece mi instrumento del otro día, el shofar de la sinagoga. Lo cual da su sentido a la posibilidad de que por un instante ese shofar pueda ser bien musical —¿es incluso música esa quinta elemental, ese descarrío de quinta que presenta?—, que pueda ser sustituto de la palabra, al arrancar poderosamente nuestro oído a todas sus armonías acostumbradas. El shofar modela el lugar de nuestra angustia, pero, observémoslo, sólo después de que el deseo del Otro haya toma do forma de mandamiento. Por eso puede desempeñar su eminente función dando a la angustia su resolución, se llame culpabilidad o perdón, y que es justamente la introducción de un orden diferente. Que el deseo sea falta (*manque*) es aquí fundamental, diremos que esta es su "falta" (*faute*) principal, falta (*faute*) en el sentido de algo que no se presenta (*qui fait defaut*) (nota del traductor(29)). Cambien el sentido de esa falta (*faute*) dándole un contenido en lo que constituye la articulación ... ¿de qué? Dejémoslo en suspenso. Y aquí lo tenemos, explicando el nacimiento de la culpabilidad y de su relación con la angustia.

Para saber qué hacer con esto, es preciso que los lleve a un terreno que no es el de este año, pero al que es necesario asomarse un poco. Dije que no sabía que cosa en el shofar, digamos clamor de la culpabilidad, se articula del Otro, que cubre la angustia. Si nuestra fórmula es correcta, algo como el deseo del Otro debe estar aquí interesado.

Me concedo todavía tres minutos para introducir algo que prepara el camino por el que la próxima vez daremos el paso siguiente; y les digo que lo más favorablemente pronto a esclarecerse recíprocamente es aquí la noción del sacrificio. Muchos otros intentaron, como yo, abordar lo que está en juego en el sacrificio. Les diré brevemente — el tiempo nos apremia— que el sacrificio está destinado, no a la ofrenda ni al don, que se propagan en una dimensión muy diferente, sino a la captura del otro como tal en la red del deseo.

Sería ya perceptible a qué se reduce el sacrificio para nosotros en el plano de la ética. Es experiencia común que no vivamos nuestra vida, quienes quiera seamos, sin ofrecer constantemente a vaya a saber que divinidad desconocida el sacrificio de alguna pequeña mutilación que nos imponemos, valida o no, en el campo de nuestros deseos. Las subyacencias de la operación no son todas visibles. Es indudable que se trata de algo vinculado con a como polo de nuestro deseo. Pero la vez que viene tendré que mostrarles que hace falta algo más —espero tener aquí para esa cita una gran asamblea de obsesivos— , y especialmente que ese a es algo ya consagrado, lo que no se puede concebir sino retomando en su forma original aquello de que se trata en lo relativo al sacrificio.

En cuanto a nosotros, sin duda hemos perdido a nuestros dioses en el gran tumulto civilizador; pero un período bastante prolongado en el origen de todos los pueblos muestra que disputamos con ellos como con personas de lo real, no con dioses omnipotentes sino con dioses potentes allí donde estuviesen. Todo el problema era saber si esos dioses deseaban algo. El sacrificio consistía en hacer como si desearan como deseamos nosotros; por lo tanto, a tiene la misma estructura. Esto no quiere decir que ellos vayan a embucharse lo que se les sacrifica, ni tampoco que esto les pueda servir para algo; pero lo importante es que lo desean, y diré más, que no les angustia.

Porque hay otra cosa que hasta ahora nadie, creo, ha resuelto de manera satisfactoria: las víctimas siempre debían ser inmaculadas. Pues bien, recuerdan lo que les dije acerca de la mancha a nivel del campo especular: con la mancha aparece, se prepara la posibilidad de resurgencia, en el campo del deseo, de lo oculto que hay detrás, en este caso ese ojo aya relación con dicho campo debe ser necesariamente elidida para que el deseo pueda

quedar allá con esa posibilidad ubicua, y hasta vagabunda, que en todos los casos le permite escurrirse de la angustia. Es esencial domesticar a los dioses en la trampa del deseo, y no despertar la angustia.

El tiempo me obliga a terminar. Verán que, por lírica que les pueda parecer esta {ultima excursión, ella nos servirá de guía en realidades mucho más cotidianas, en nuestra experiencia.—



Clase 22

12 de Junio de 1963

gráfico(30)

La angustia yace en esa relación fundamental donde el sujeto se encuentra en lo que hasta aquí llamé deseo del Otro.

El análisis siempre ha tenido y conserva por objeto el descubrimiento de un deseo. Ello por ciertas razones estructurales que este año fui inducido a desprender, a hacer funcionar como tales, circunscriptas, articuladas, y por la vía de una definición, digamos algebraica, de una articulación donde la función aparece en una suerte de abertura (*béance*), residuo de la función significante como tal; pero también lo hice paso a paso y es el camino que tomaré hoy.

En toda avanzada, en todo advenimiento de a como tal, la angustia se presenta justamente en función de su relación con el deseo del Otro. Pero ¿cual es su relación con el deseo del sujeto? Esta tiene que ser situada bajo la forma que en su momento anticipe: a no es el objeto del deseo aquél que buscamos revelar en un análisis, sino su causa.

Este rasgo es esencial; porque si la angustia marca la dependencia de toda constitución del sujeto —su dependencia del Otro—, el deseo del sujeto se ve suspendido de esa relación por intermedio de la constitución primera, antecedente, del a.

Tal es el interés que nos empuja a recordar de qué modo se anuncia esa presencia del a como causa dei deseo. Desde los primeros antecedentes de la investigación analítica se anuncia, de una manera más o menos velada, precisamente en la función de la causa.

Esta función es observable en los datos de nuestro campo, aquél por el cual se embarca la búsqueda, a saber, el campo del síntoma. En todo síntoma se manifiesta esa dimensión que hoy trataré de desplegar ante ustedes. Para ello partiré de uno del que no es casual que tenga tal función ejemplar, a saber, el síntoma del obsesivo. Pero si lo traigo, es porque nos permite entrar en esa localización de la función de a, en tanto que éste revela funcionar en los primeros datos del síntoma en la dimensión de la causa.

¿Qué nos presenta el obsesivo bajo la forma patológica de su posición?. La obsesión o

compulsión, articulada o no para él en una motivación en su lenguaje interior: "haz esto o aquello, ve a verificar que la puerta, la canilla, está o no cerrada". Bajo su forma más ejemplar, este síntoma implica que la no continuación, por así decir, de su línea, despierta la angustia. Esto hace que él síntoma nos indique, en su fenómeno mismo, que nos hallamos en el nivel más favorable para enlazar la posición de a tanto con los aspectos de angustia como con los de deseo.

En efecto, la angustia se muestra; en cuanto al deseo, desde el comienzo, históricamente antes de la búsqueda freudiana, antes del análisis en nuestra praxis, ese deseo está escondido, y sabemos qué trabajo nos da desenmascararlo, si es que alguna vez lo logramos...

Pero aquí merece ser destacado un dato de nuestra experiencia que se presenta ya en las primerísimas observaciones de Freud y que constituye, diría yo, aunque no se lo haya observado como tal, quizás el paso más esencial en la avanzada por la neurosis obsesiva: que Freud y nosotros mismos hemos reconocido y podemos reconocer diariamente el hecho de que la marcha analítica no parte del enunciado del síntoma, tal como acabo de describirlo, es decir, según su forma clásica, definida desde el principio, la compulsióncon la lucha ansiosa que la acompaña, sino del reconocimiento de lo siguiente: que eso funciona así. Este reconocimiento no es un efecto separado del funcionamiento del síntoma, no es epifenoménicamente como el sujeto tiene que darse cuenta de que eso funcionaasí.

El síntoma sólo queda constituido cuando el sujeto se percata de él; porque por experiencia sabemos que hay formas de comportamiento obsesivo donde el sujeto no sólo no reparo en sus obsesiones, sino que no las ha constituido como tales. Y en este caso, el primer paso del análisis — al respecto hay célebres pasajes de Freud — es que el síntoma se constituya en su forma clásica. Sin esto, no hay medio de salir de él, y no simplemente porque no hay medio de hablar de él, sino porque no hay medio de atraparlo con los oídos. ¿Qué es el oído en cuestión?. Algo que podemos llamar lo no—asimilado del síntoma por elsujeto.

Para que el síntoma salga del estado de enigma que aún no estaría formulado, el paso no es que se formule, sino que en el sujeto se dibuje algo cuya índole es que se le sugiere que hay una causa para eso. Esta es la dimensión original, tomada aquí en la forma del fenómeno, de la que en otra parte les mostraré dónde se la puede encontrar.

Esa dimensión —la de que hay una causa para eso— donde sólo la implicación del sujeto en su conducta se quiebra, tal ruptura es la complementación necesaria para que el síntoma nos sea abordable. Lo que pretendo decirles y mostrarles es que ese signo no constituye un paso en lo que podría llamar la inteligencia de la situación, sino que es algo más, que hay una razón para que ese paso sea esencial en la cura del obsesivo.

Esto es imposible de articular si no manifestamos de una manera radical la relación de la función de a, causa del deseo, con la dimensión mental de la causa. Ya lo indiqué en los apartes, por así decir, de mi discurso, y lo escribí en algún lugar que podría encontrar en el artículo *Kant con Sade*, publicado en el número de Abril de la revista *Critique*. Sobre esto aspiro a desplegar hoy lo principal de mi discurso.

Ven ahora el interés que reviste marcar, tornar verosímil el hecho de que la dimensión de la causa indica la emergencia, la presentificación, en datos de partida del análisis del obsesivo, de ese a en torno del cual — este es el futuro de lo que ahora trato de explicarles— en torno del cual debe girar todo análisis de la transferencia para no verse forzado a dar vueltas en círculo. Un círculo, ciertamente, no es nada, el circuito se recorre; pero resulta claro que hay — no fui yo quien lo enunció— problema del final del análisis que se enuncia así: la irreductibilidad de una neurosis de transferencia. Esa neurosis de transferencia es o no la misma que se podía localizar al comienzo. Pero ciertamente presenta la diferencia de estar presente toda entera; a veces aparece en forma de callejón sin salida, es decir que a veces desemboca en un perfecto estancamiento de las relaciones entre el analizado y el analista. En suma, no tiene más diferencia con todo lo que se produce de análogo al comienzo del análisis, que la de estar toda entera reunida.

Se entra en el análisis por una puerta enigmática; pues la neurosis de transferencia en cualquiera, hasta en Alcibíades, está aquí: a quien él ama es a Agatón. Incluso en un ser tan libre como Alcibiades, la transferencia es evidente. Aunque ese amor sea l o que llaman un amor real, lo que demasiado a menudo llamamos transferencia lateral, aquí está la transferencia . Lo asombroso es que se entre en el análisis a pesar de todo esto que nos retiene en la transferencia funcionando como real.

El verdadero tema de asombro en lo concerniente al circuito del análisis es cómo, entrando en él a pesar de la neurosis de transferencia, a la salida se puede obtener la neurosis de transferencia misma. Sin duda esto se debe a cierto malentendido relativo al análisis de la transferencia; sin ello, no vertamos manifestarse esa satisfacción que a veces oí expresar: la de que haber dado fuerza a la neurosis de transferencia no es quizá la perfección, pero sin embargo constituye un resultado; es cierto, pero se trata de un resultado bastante perplefijicante.

Si enuncio que el camino pasa por a, único objeto a proponer al análisis de la transferencia, esto no quiere decir que no se deje abierto otro problema. Precisamente en esta sustracción puede aparecer una dimensión esencial, la de una cuestión siempre planteada pero nunca re suelta, pues cada vez que se la plantea ia insuficiencia de las respuestas es verdaderamente clamorosa para todos: la del deseo del analista.

Una vez efectuada esta breve evocación, que evidencia el interés de lo que se halla en juego, volvemos a ***a***, a es la causa, la causa del deseo. He indicado que no es una mala manera de comprenderlo volver al enigma que nos propone el funcionamiento de la categoría de causa. Pues finamente está bien claro que cualquiera que sea la crítica, el esfuerzo de reducción, fenomenológico o no, que le apliquemos, esa categoría funciona, y no como una etapa solamente arcaica de nuestro desarrollo.

Lo que indica la manera en que pretendo vincularla a la función original del objeto a como causa del deseo, significa la transferencia de la cuestión de la categoría de causalidad, de lo que yo llamaría con Kant la estética trascendental, a lo que — si ustedes consienten— llamaré mi "ética trascendental".

Y aquí me veo obligado a avanzar por un terreno del que estoy forzado simplemente a

explorar sus costados laterales con un proyector. Convendría que los filósofos hicieran su trabajo, y se atrevieran a formular algo que nos permitiese situar verdaderamente en su lugar a esa operación, que indico diciendo que extraigo la función de la causa del campo de la *"EstéticaTrascendental"* de Kant; convendría que otros indicaran que ésta es apenas una extracción en cierto modo pedagógica, porque hay muchas cosas, otras cosas que conviene extraer de dicha *Estética Trascendental*.

Aquí me es preciso efectuar, al menos en estado de indicación, lo que la vez pasada logré eludir con un pase malabar cuando les hablé del campo escópico del deseo. No puedo evitarlo. Sin embargo, en el mismo momento en que sigo adelante, tengo que señalar algo ya implicado por lo que les decía, a saber, que el espacio no es en absoluto una categoría a priori de la intuición sensible, que es muy sorprendente que en el punto al que ha llegado la ciencia todavía nadie haya acometido directamente esto para lo cual todo nos reclama: la formulación de que el espacio no es un rasgo de nuestra constitución subjetiva más allá del cual la cosa en si hallaría, por así decir, un campo libre; que el espacio forma parte de lo real y que finalmente en lo que el año pasado enuncié, articulé, dibujé aquí con toda aquella topología, hay algo que por suerte algunos advirtieron: esa dimensión topológica, en el sentido de que su manejo simbólico trasciende el espacio, evocó para muchos y no sólo para algunos tantas formas que los esquemas del desarrollo del embrión nos hacen presentes, formas singulares a causa de la común singular Gestalt que la carácteriza y que nos lleva muy, muy lejos de la dirección seguida por la Gestalt, es decir, la dirección de la buena forma; por el contrario, nos muestra algo que se reproduce por doquier y de lo cual, con una notación impresionista, diré que es sensible en una suerte de torsión a la cual la organización de la vida parece obligarla para alojarse en el espacio real.

La cosa esta presente por doquier en lo que les expliqué el año pasado y también en éste, porque es justamente en esos puntos de torsión donde también se producen los puntos de ruptura cuyo alcance pretendo mostrarles en más de un caso, y de una manera ligada a nuestra propia topología, la del S, el A y el a, de una manera que sea más eficaz, más verdadera, más conforme con el juego de las funciones que todo lo que se observa en la doctrina de Freud, de una manera cuyas diferencias, cuyas vacilaciones indican ya la necesidad de lo que aquí hago, la que está ligada a la ambigüedad, en Freud, de las relaciones, por ejemplo, yo—no yo, contenido—continente, yo, mundo exterior. Salta a la vista que estas divisiones no se recubren. ¿Por qué?.

Hay que haber comprendido de que se trata y haber hallado otros indicadores en la topología subjetiva que exploramos. Acabo con esta acotación, cuyo alcance sé que al menos algunos conocen muy bien: captar la realidad del espacio en tanto que espacio de tres dimensiones es esencial para definir la forma que cobra, a nivel de ese escalón que en mi primera lección traté de esclarecer con la función del escalón escópico, la forma que en él cobra la presencia del deseo, especialmente como fantasma, a saber, que lo que traté de definir en la estructura del fantasma, o sea la función del marco — entiendan, de la ventana— no es una metáfora. Si el marco existe es porque el espacio es real.

En cuanto a la causa, tratemos de aprehender en esto mismo que es la maraña común de vuestros conocimientos, legados a ustedes desde cierta algazara de discusiones filosóficas por el paso a través de una clase designada con ese nombre, la filosofía, que está bien claro que un indicio sobre el origen de la función de la causa nos es dado en la historia con toda nitidez en la medida de la crítica de la función de la causa, de la tentativa de señalar que ella es inasequible, que lo que ella es forzosamente siempre es al menos una causa detrás de una causa, y que otra cosa tiene que ser para equivaler a ese incomprensible sin el cual, además, no podemos siquiera comenzar a articular nada. Pero desde luego, esa crítica posee su fecundidad, y se la ve en la historia: cuanto más criticada es la causa, más se han impuesto al pensamiento las exigencias del llamado "determinismo". Cuanto menos asequible es la causa, más causado aparece todo, y hasta, en último termino, sentido de la historia.

No puede decirse otra cosa: "todo está causado", salvo que todo lo que allí pasa preside y parte siempre de un "bastante causado", en nombre del cual se reproduce en la historia un comienzo, un no causado que no osaré llamar absoluto, pero que era ciertamente inesperado y que ofrece los clásicos hilos a retorcer a los profetas *nachtraglich*, que son el pan cotidiano, a los mencionados profetas que son los interpretadores profesionales del sentido de la historia.

Entonces, por lo que se refiere a la función de la causa, digamos sin más como la consideramos. A esa función presente por doquier en nuestro pensamiento la consideramos — diré primero, para hacerme entender— como la sombra portada; pero muy precisamente y mejor aún, la metáfora de esa causa primordial, sustancia de esa función de la causa, es precisamente el a, en tanto que anterior a toda esta fenomenología. Hemos definido a como el resto de la constitución del sujeto en el lugar del Otro en tanto que tiene que constituirse como sujeto hablante, sujeto tachado, *$*.

Si el síntoma es lo que decimos, o sea que resulta enteramente implicable en el proceso de la constitución del sujeto en cuanto tiene que efectuarse en el lugar del Otro, la implicación de la causa en el advenimiento sintomático, tal como lo define, forma parte legitima de dicho advenimiento. Esto quiere decir que la causa implicada en la cuestión del síntoma es literalmente, si gustan, una cuestión, pero de la que el síntoma no es el efecto. Es el resultado. El efecto es el deseo. Pero se trata de un efecto único y completamente extraño, por cuanto el es quien va a explicarnos, o al menos a hacernos entender, todas las dificultades que tuvo para ligar la relación común que se impone al espíritu, de la causa al efecto. Es que el efecto primordial de esa causa a, a nivel del deseo, ese efecto que se llama deseo y que acabo de calificar de extraño pues es precisamente el deseo, es un efecto que no tiene nada de efectuado.

El deseo, tomado en esta perspectiva, se sitúa en efecto esencialmente como una falta de efecto. La causa se constituye entonces suponiendo efectos por el hecho primordial de que el efecto falta. Y esto reaparece en toda su fenomenología. El "*gap(31)*" entre la causa y el efecto, a medida que es llenado —y en cierta perspectiva a esto se le llama "progreso de la Ciencia"—, allí donde es llenado hace desvanecerse la función de la causa.

De igual modo, la explicación de lo que fuere culmina a medida que se concluye, no dejando allí más que conexiones significantes, volatilizando lo que la animaba en su principio, lo que pujó por explicarse, es decir, lo que no se comprende: la abertura (*béance*) efectiva. Y no hay causa que se constituya en el espíritu como tal que no implique esa abertura (*béance*). Todo esto puede parecerles muy superfluo. Sin embargo, es lo que permite comprender lo que yo llamaría ingenuidad de ciertas investigaciones

psicológicas, y en especial las de Piaget.

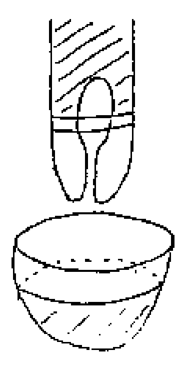
Los senderos por los que este año me encamino pasan por cierta evocación de lo que Piaget llama "lenguaje egocéntrico", Como el mismo reconoce —lo ha escrito, no lo estoy interpretando— , su idea del egocentrismo de cierto discurso infantil parte de esta suposición: cree haber demostrado que los niños no se comprenden entre ellos, que hablan para sí mismos.—

No diré que el mundo de suposiciones que esto encubre sea insondable; podemos concretar la mayor de ellas, y se trata de una suposición excesivamente difundida: la de que la palabra está hecha para comunicar. Esto no es cierto. Si Piaget no puede comprender esa suerte de "*gap*", aunque sin embargo él mismo lo señale, en verdad éste es el interés de la lectura de sus trabajos. Les suplico que, vuelva o no yo a ellos, se apoderen de Lenguaje y pensamiento en el niño, que en resumidas cuentas es un libro admirable; en todo momento ilustra cuántos hechos recoge Piaget en esa marcha aberrante en su principio y demostrativa de algo muy diferente de lo que él piensa; naturalmente, como está lejos de ser un tonto, ocurre que sus propias observaciones siguen esta misma vía, en todo caso, por ejemplo, el problema de saber por qué ese lenguaje del sujeto está destinado esencialmente a él y jamás se produce en grupo.

Les ruego que lean esas páginas porque no puedo examinarlas con ustedes, pero a cada instante verán como se desliza su pensamiento, como se adhiere a una posición que justamente vela el fenómeno, por otra parte muy claramente manifestado; lo esencial es esto: que otra cosa es decir que la palabra tiene esencialmente el efecto de comunicar, mientras que el efecto de la palabra, el efecto del significante es hacer surgir en el sujeto la dimensión del significado, esencialmente.

Se nos pinta la relación con el otro como la clave, bajo el nombre de socialización del lenguaje, clave del punto de viraje entre lenguaje egocéntrico y lenguaje acabado; ese punto de viraje no es, en su función, un punto de efecto, de impacto efectivo; es denominable como deseo de comunicar. Además, puesto que ese deseo queda defraudado en Piaget — la cosa es sensible— , toda su pedagogía viene a levantar sus aparatos y sus espectros, en suma bastante afectados. Si el niño se le aparece como comprendiéndolo sólo a medias, él agrega: "Ni siquiera se comprenden entre ellos". Pero, ¿es ésta la cuestión?

Bien se ve en su texto que no es así. Se lo ve en la manera como articula lo que él llama comprensión entre niños. Piaget procede de este modo: comienza por tomar como ejemplo el esquema siguiente, describiéndolo sobre una imagen que será el soporte de las explicaciones; se trata del esquema de una canilla. Esto sería el corte de la canilla; se le dirá al niño, tantas veces como sea preciso: "Ves aquí un tubito, — que también llamaremos la puerta— : esta tapado, lo cual hace que el agua que hay ahí no pueda correr para venir a salir por aquí, esto que en cierto modo llamaremos la salida, etc." aquí tienen el esquema, por si quieren controlarlo.



Además, Piaget creyó necesario completarlo con la presencia del recipiente, el cual no intervendrá en absoluto en los seis o nueve, siete puntos de la explicación que nos ofrece.

Y quedará totalmente sorprendido por esto: el niño repite muy bien todos los términos de la explicación que Piaget le ha dado. Ese niño le servirá como "explicador" para otro niño, al que caprichosamente llamará "reproductor".

Primer tiempo: no sin cierto asombro, observa que lo que el niño ha repetido tan bien, y esto para él implica que ha comprendido — no digo que esté equivocado, digo que Piaget ni siquiera se plantea el problema— , lo que el niño le ha repetido, a él, a Piaget, en la experiencia realizada con la perspectiva de ver qué había comprendido, no va a ser para nada idéntico a lo que ese niño va a explicar. A lo cual Piaget observa, con toda corrección, que lo que el niño elide en sus explicaciones es justamente lo que ha comprendido, sin percatarse de que dando esta explicación, eso implicaría que el niño no explica absolutamente nada, si en verdad lo comprendió todo, como dice Piaget. Desde luego, no es cierto que haya comprendido todo.

Con las explicaciones, muy insuficientes, que da el explicador al reproductor, lo que sorprende a Piaget es que en un campo como el de estos ejemplos, es decir, el campo que él llama de las explicaciones — porque les dejo de lado, por falta de tiempo, el campo que llama "de los cuentos". (sic)

Por lo que se refiere a los "cuentos", la cosa funciona de otro modo. Pero, ¿a qué le llama Piaget "cuentos"?. Les aseguro que su manera de transcribir la leyenda de Niobe es escandalosa. Porque no parece ocurrírsele que cuando uno habla de Niobé, habla de un mito, y que quizás haya una dimensión del mito que se impone y que se ajusta perfectamente al único término enunciado bajo el nombre propio Niobé, y que al transformarlo en una suerte de calducho emoliente — les ruego remitirse a este texto, que es sencillamente fabuloso— quizás se le esté proponiendo al niño algo que no es simplemente del orden de su alcance, sino que señala un profundo déficit del experimentador, el propio Piaget, frente a las funciones del lenguaje. Si se propone un mito, que lo sea, y no este vago cuentito: *"Había una vez una dama que se llamaba Niobé y que tenía doce hijos y doce hijas; la dama encontró un hada que sólo tenía un hijo y una hija, y entonces se burló de ella porque sólo tenía un varón; el hada entonces se enojó y*

ato a la dama a un peñasco.La dama lloró durante diez años, y se transformó en un arroyo; sus lagrimas hicieron un arroyo que todavía corre".

Esto no tiene, en verdad, más equivalente que los otros dos "cuentos" que propone Piaget, el del pequeño Negro que come su torta a la ida y hace fundir el trozo de manteca a la vuelta; y ese otro, peor aún, de los niños transformados en cisnes, que a causa del maleficio quedan toda su vida separados de sus padres pero que, cuando vuelven, no sólo encuentran a sus padres muertos sino que recuperan su forma primitiva — lo cual no está indicado en la dimensión mítica— ; han recuperado su forma primitiva a pesar de haber envejecido, No conozco un sólo mito que durante la transformación deje que siga corriendo el envejecimiento. Para decirlo todo, las invenciones de estos "cuentos" de Piaget tienen en común con las de Binet el reflejar la profunda maldad de toda posición pedagógica.

Les pido perdón por haberme extraviado en este paréntesis. Volvamos a mis explicaciones. Al menos habrán conquistado con ellas la dimensión, apuntada por el propio Piaget, de esa suerte de pérdida, de entropía, por así decir, de la comprensión, que necesariamente va a degradarse por el hecho mismo de una necesidad verbal de la explicación. Piaget mismo comprueba, para su gran sorpresa, que hay un contraste enorme entre las explicaciones, cuando se trata de un tema como ése, explicativo, y lo que pasa en sus "cuentos", "cuentos" que pongo entre comillas, lo repito, Porque es muy probable que si los "cuentos" confirman su teoría relativa a la entropía — si se me permite la expresión— de la comprensión, es justamente porque no se trata de "cuentos"; si se tratara de "cuentos", del verdadero mito, probablemente no habría pérdida.

En todo caso les propongo un pequeño signo: cuando uno de esos niños tiene que repetir el cuento de Niobé hace surgir, en el punto en que Piaget nos dice que la dama fue atada a un peñasco — jamás, bajo forma ninguna, el mito de Niobé articuló un momento semejante— , se dirá que esto resulta fácil cuando se juega con un defecto de audición y con el retruecanos, pero por que justamente el niño hace surgir la dimensión de un peñasco que tiene una mancha, restituyendo las dimensiones que en mi seminario precedente les mostraba como esenciales para la víctima del sacrificio: las de no tenerla . Pero dejemos. Desde luego, esto no es una prueba, sólo una sugestión.

Vuelvo a mis explicaciones, y a la observación de Piaget de que, a pesar de las fallas de la explicación, quiero decir, a pesar de que el explicador explica mal, aquél a quien se le explica comprende mucho mejor de lo que, por la insuficiencia de sus explicaciones, el explicador muestra haber comprendido. Por supuesto, aquí la explicación surge siempre: él rehace el trabajo mismo. Porque, ¿cómo define Piaget la tasa de comprensión entre niños? Lo que el reproductor ha comprendido

No sé si observan que aquí hay una sola cosa de la que nunca se habla, y es ... de lo que el propio Piaget ha comprendido. Sin embargo, esto resulta esencial, ya que no abandonamos a los niños al lenguaje espontáneo, es decir a ver qué comprenden.

Pues bien está claro que lo que Piaget parece no haber visto es que su explicación, desde el punto de vista de cualquiera, de un tercero, no se comprende en absoluto. Porque antes les dije que si el tubito, tapado, es sometido a una operación cuya importancia resulta manifiesta para Piaget, la operación de los dedos que hacen girar la canilla de manera tal que el agua pueda correr, ¿esto quiere decir que corre? Al respecto no hay, por parte de Piaget, la menor precisión; por supuesto, él sabe bien que si no hay presión, la canilla no dará nada aunque se la haga girar, pero cree que puede omitir esto porque se pone en el nivel de la supuesta mente del niño. Déjenme seguir: esto parece muy. tonto, pero ya verán. El surgimiento, el brote, el sentido de toda la aventura no sale de mis especulaciones sino de la experiencia. Ya verán.

Sin embargo, de mi observación —no pretendo haber comprendido exhaustivamente— se desprende una cosa muy cierta: que si se trata de la canilla como causa, la explicación no estuvo bien dada al decir que su maniobra tan pronto abre y tan pronto cierra, La canilla está hecha para cerrar. Basta que alguna vez, con motivo de una huelga, ustedes no puedan saber en qué momento volverá la presión, basta esto para saber que, si la dejaron abierta, pueden producirse muchos inconvenientes, y que por lo tanto conviene quequede cerrada incluso cuando no hay presión.

Ahora bien, ¿qué cosa se destaca en la transmisión del explicador al reproductor? Algo que Piaget deplora: que el niño reproductor en apariencia no se interesa en absoluto por lo vinculado con la operación de los dedos y todo lo que le sigue. Sin embargo, el otro le ha transmitido una parte. La pérdida de comprensión le parece enorme, pero les aseguro que si leen las explicaciones enorme; pero les aseguro que si leen las explicaciones del pequeño tercero, del pequeño reproductor, del pequeño R.I.B. En el texto en cuestión, se percatarán de que precisamente pone el acento sobre dos cosas: el efecto de la canilla como algo que se cierra, y el resultado, a saber, que gracias a una canilla uno puede llenar un recipiente sin que desborde: surgimiento como tal de la dimensión de la canilla como causa. Por qué Piaget falla tanto con respecto al fenómeno que se produce, sino porque desconoce totalmente que lo que hay para un niño en una canilla como causa, son los deseos que en él provoca la canilla, a saber que, por ejemplo, la canilla le da ganas de hacer pipí o, como cada vez que uno se halla en presencia del agua, uno es en relación con ese agua un vaso comunicante, y no es casual que para hablarles de la libido haya elegido yo la metáfora de lo que sucede entre el sujeto y su imagen especular.

Si el hombre tendiera a olvidar que en presencia del agua es un vaso comunicante, allí estaría la lavativa, en la infancia de la mayoría, para recordarle que, efectivamente, lo que se produce en un niño de la edad de aquellos que Piaget nos designa, en presencia de una canilla, es el irresistible tipo de acting—out que consiste en hacer algo que ofrece los mayores riesgos de desmontarla, por medio de lo cual la canilla se encuentra una vez más en su lugar de causa, es decir, en el nivel de la dimensión fálica; pues esto necesariamente implica que la canillita es algo que puede tener relación con el plomero, que se la puede destornillar, desmontar, reemplazar ... etc.: es – ? [menos phi] no estoy subrayando el hecho de que se omitan esos elementos de la experiencia — que además Piaget, muy informado de las cosas analíticas, no ignora— , sino que él no ve la relación de esos vínculos que nosotros llamarnos "complexuales" con toda constitución original de aquello que pretende interrogar, la función de la causa.

Volveremos sobre el lenguaje del niño. Les he indicado que nuevos testimonios de trabajos originales, de los que sorprende que no hayan sido realizados hasta ahora, nos permitencaptarverdaderamente *in situs nascendi* el primer juego del significante en es os

monólogos hipnóticos del niñito muy pequeño, al límite de los dos años, y aprehender allí de manera fascinante el complejo de Edipo mismo ya articulado, prueba experimental de la idea que siempre sostuve, la de que el inconsciente es, esencialmente, efecto del significante.

Al respecto, terminaré con la posición de los psicólogos, porque el trabajo del que les hablo está prologado por un psicólogo en primer lugar muy simpático, en el sentido de que confiesa que nunca ha ocurrido que un psicólogo se interese por esas funciones, a partir, nos dice — confesión de psicólogo— , de la suposición de que en lo relativo a la entrada en juego del lenguaje en el sujeto no se advierte nada interesante, salvo a nivel de la educación; en efecto, eso se aprende.

¿Pero, qué hace el lenguaje, fuera del campo del aprendizaje? Fue necesaria la sugerencia de un lingüista para comenzar a interesarse en ello, y creemos que aquí el psicólogo se rinde. Pues con evidente humor señala este déficit en las investigaciones psicológicas.

Y bien, nada de eso. Al final de su prefacio, formula dos observaciones que muestran hasta que punto el hábito del psicólogo es verdaderamente inveterado. La primera alude al hecho de que el volumen tiene alrededor de trescientas páginas, y a que por haber recogido esos monólogos durante un mes y haber hecho de ellos una lista cronológica completa, resulta sumamente pesado.

La segunda es más fuerte todavía. resulta muy interesante apuntar todo esto, pero a mi me parece, dice ese psicólogo llamado Georges Miller, que lo único interesan te sería saber: *"What of that he knows?"* ¿Qué sabe el niño de lo que dice? Pues bien, ésta es la cuestión, precisamente. Precisamente, si no sabe lo que dice, es muy importante advertir que sin embargo lo dice, lo que sabrá o no sabrá más tarde, a saber, los elementos del complejo de Edipo.

Son las dos y diez. Al menos quisiera darles el esquemita de lo que anticiparé hoy con respecto al obsesivo.

Si los cinco pisos de la constitución de a en la relación de S con A, cuya primera operación ven aquí y puesto que el segundo tiempo no esta fuera de todo alcance de vuestra comprensión a partir de la división por mi agregada — está lejos de la transformación de S en S/ cuando pasa de esta parte a aquélla, el círculo de Euler tiene que ser precisado— , si los cinco pisos de la definición de a son definibles como les diré ahora, si en es te resumen de lo que desarrollé paso a paso en las lecciónes precedentes, a nivel de la relación con el objeto oral queda claro que éste es, no necesidad del Otro — rica ambigüedad de la que no rehusamos servirnos— sino necesidad en el otro en el nivel del Otro, es en función de la dependencia con el ser materno que se produce la función de la disyunción de ese sujeto con a, la mama, cuyo verdadero alcance sólo pueden advertir si ven que dicha mama forma parte del mundo interior del sujeto y no del cuerpo de la madre.

En el segundo piso, del objeto anal, tienen la demanda en el Otro, la demanda educativa por excelencia en tanto que se vincula con el objeto anal. No hay medio alguno de atrapar, de aprehender cuál es la verdadera función de ese objeto anal si no lo sienten como el resto en la demanda del Otro, que aquí llamo "demanda en el Otro". Toda la dialéctica de lo que les enseñé a reconocer en la función del − ? [menos phi] función única en relación con todas las otras, función de a en cuanto definida por una falta, por la falta de un objeto, esa falta se manifiesta como tal en la relación efectivamente central, — y esto es lo que justifica el centrado del análisis en la sexualidad que llamaremos aquí goce en el Otro.

La relación de dicho goce en el Otro con toda introducción del instrumento faltante que designa − ? [menos phi] es una relación inversa. Así lo articulé en mis dos últimas lecciónes, y constituye base bastante sólida de toda situación suficientemente eficaz de lo que llamamos angustia de castración.

En el piso escópico, que es propiamente el del fantasma, a nivel de A nos hallamos ante la potencia en el Otro, esa potencia en el Otro que es el espejismo del deseo humano, al cual condenamos, en lo que es para el la forma dominante mayor de toda posesión, la posesión contemplativa, a desconocer de que se trata, es decir, de un espejismo de potencia,

En el quinto y último piso, ¿qué hay a nivel del A? Provisoriamente diremos que aquí debe emerger, con una forma pura — digo que ésta es sólo una formulación provisoria— lo que por cierto está presente en todos los pisos, a saber, el deseo en el Otro. Nos lo confirma, en todo caso nos lo señala en el ejemplo del que hemos partido, el del obsesivo, la aparente dominancia de la angustia en su fenomenologia. El hecho estructural del que sólo nosotros nos percatamos en cierto momento del análisis es que, haga lo que haga, cualquiera que sea el refinamiento en que desemboquen sus fantasmas y sus prácticas al construirse, lo que el obsesivo aprehende de ellos es siempre el deseo en el Otro. Es en la medida del retorno de ese deseo en el Otro — en tanto que en él está esencialmente reprimido, que todo está comandado en la — síntomatología del obsesivo, y especialmente en los síntomas donde la dimensión de la causa es entrevista como angustiante. Conocemos la solución: para cubrir el deseo del Otro el obsesivo tiene un camino, el recurso a su demanda. Observen a un obsesivo en su comportamiento biográfico, lo que antes llamé sus tentativas de pasaje para con el deseo. Sus tentativas, aún las más audaces, siempre están marcadas por una condena original a alcanzar su fin. Por refinadas, por complicadas, por lujuriosas y perversas que sean sus tentativas de pasaje, siempre necesita hacérselas autorizar: es preciso que el Otro le demande eso, Tal es el resorte de lo que se produce en cierto hito decisivo de todo análisis de obsesivo.

En la medida en que el análisis sostiene una dimensión análoga, la de la demanda, algo subsiste hasta un punto muy avanzado —¿es incluso superable?— de ese modo de escape del obsesivo. Ahora bien, ven ustedes cuáles son las consecuencias. En la medida en que el evitamiento del obsesivo es la cobertura del deseo en el Otro por la demanda en el Otro, en esta medida a, el objeto como causa, viene a situarse allí donde la demanda domina, es decir, en el estadio anal, donde a es, no simplemente el excremento puro y simple, sino esto: el excremento en cuanto demandado.

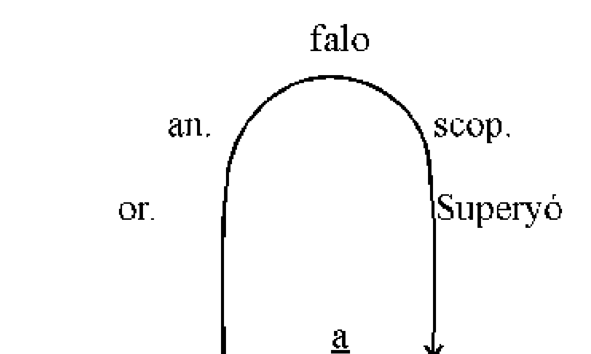
Pero nunca se analizó nada de dicha relación con el objeto anal en estas coordenadas, que son las verdaderas. Para comprender la fuente de lo que podemos llamar angustia anal, en tanto resulta de un análisis de obsesivo proseguido hasta allí — lo que nunca

ocurre— , la verdadera dominancia, el carácter de núcleo irreductible y en ciertos casos casi indominable de la aparición de la angustia, al extremo de que debe aparecer un punto terminal, esto sólo podremos observarlo la próxima vez, a condición de articular todo lo que resulta de la relación con el objeto anal como causa del deseo con la demanda que lo requiere, que no tiene nada que ver con ese modo de deseo que es, por esa causa, determinante.



19 de Junio de 1963

gráfico(32)



Como alguien me hizo notar después de mi último discurso, la definición de la función del objeto a que persigo este año tiende a oponer al vínculo de dicho objeto con estadios, a la concepción "abrahámica" — hablo del psicoanalista— de sus mutaciones, su constitución, por así decir, circular, el hecho de que en todos esos niveles se mantiene a sí mismo como objeto a, y de que bajo las diversas formas en que se manifiesta siempre se trata de una misma función, a saber, de qué modo a está ligado a la constitución del sujeto en el lugar del Otro y lo representa.

Es cierto que su función central, a nivel del estadio fálico, donde la función de a está representada esencial mente por una falta, por el no estar del falo como constituyente de la disyunción que une el deseo al goce — esto expresa mi mención de aquello que por convención llamamos nivel 3, de nuestra descripción de los diversos estadios del objeto—, es cierto que ese estadio tiene una posición digamos extrema, pues el estadio 4 y el estadio 5 se hallan en una posición de retorno que los pone en correlación con el estadio I y con el estadio 2. Todos ustedes conocen los vínculos del estadio oral y su objeto con las manipulaciones primarias del superyó, del que ya indiqué — recordándoles su evidente conexión con esa forma del objeto a que es la voz— , que no podría haber concepción analítica válida del superyó que olvidara que por su fase más profunda la voz es una de las formas del objeto a.

Estos dos signos "*an*" por anal y "*scop*" por escoptofílico, les recuerdan la conexión del estadio anal con la escoptofilia, denotada hace ya mucho tiempo. De todos modos, por unidas que se encuentren, de a dos, las formas estadicas 1, 2, 4, 5, su conjunto está orientado según esta flecha primero ascendente y después descendente, Esto hace que en toda fase analítica de reconstitución de las circunstancias del deseo reprimido, en una regresión haya una cara progresiva, y que en todo acceso progresivo al estadio aquí

planteado por la inscripción misma como superior, haya una cara regresiva.

Tales son las indicaciones que me empeño en recordarles para que queden presentes en vuestro espíritu en todo mi discurso de hoy, que ahora voy a proseguir.

Como dije la vez pasada, se trata de ilustrar, de explicar la función de cierto objeto: la mierda, para llamarlo por su nombre, en la constitución del deseo anal. Saben ustedes que después de todo ese objeto desagradable constituye el privilegio del análisis en la historia del pensamiento, por haber hecho emerger su función determinante en la economía del deseo.

La vez pasada les hice notar que, en relación con el deseo el objeto a siempre se presenta en función de causa, al punto de que posiblemente es para nosotros el punto raíz donde, se elabora en el sujeto la función de la causa misma. Si esta forma primordial es la causa de un deseo, y ya señalé que aquí se hace manifiesta la necesidad por la cual la causa puede subsistir en su función mental, necesita siempre la existencia de una abertura (*béance*) entre ella y su efecto, abertura (*béance*) necesaria para que podamospensar causa aún allí donde arriesgaría ser llenada; es preciso que hagamos subsistir un velo sobre el estrecho determinismo, sobre las conexiones por donde actúa la causa, lo que ilustré con el ejemplo de la canilla, a saber, que sólo el niño que descuidó, por no haberlo comprendido, el estrecho mecanismo que le fue representado bajo la forma de un corte, de un esquema de la canilla, sólo ese que se dispensó o que en ese nivel flaqueó en cuanto a lo que Piaget llama comprensión, sólo a ése se le reveló la esencia de la función de la canilla como causa, es decir, como concepto de canilla.

El origen de tal necesidad de subsistencia de la causa radica en el hecho de que bajo su forma primera ella es causa del deseo, es decir, de algo esencialmente no efectuado. Por eso, para ser coherentes con esta concepción, de ningún modo podemos confundir el deseo, anal con lo que las madres, del mismo modo que los partidarios de la catarsis, llamarían "el efecto": ¿produjo esto efecto? El excremento no cumple el rol de efecto de lo que situamos como deseo anal, el excremento es su causa.

En verdad, si hemos de detenernos en este singular objeto es tanto por la importancia de su función, siempre reiterada a nuestra atención y especialmente en el análisis del obsesivo, como por la circunstancia de que una vez más nos ilustra de qué modo conviene concebir el hecho de que subsista, para nosotros, entre los diversos modos del objeto a.

En efecto, a primera vista, entre los otros modos está un poco aparte. La constitución mamífera, el funcionamiento fálico del órgano copulatorio, la plasticidad de la laringe humana a la impronta fonemática, el valor anticipador de la imagen especular en la prematuración neonatal del sistema nervioso, todos estos hechos anatómicos que he recordado en los últimos tiempos, unos después de los otros, para mostrar de que modo se conjugan con la función de a, todos estos hechos anatómicos de los que pueden ver por su sola enumeración cuán disperso está su lugar en el árbol de las determinaciones orgahísmicas, sólo cobran en el hombre su valor de destino, como dice Freud, por llegar a bloquear un lugar clave sobre un tablero cuyes casillas se estructuran por la constitución subjetivante, tal como resulta de la dominancia del sujeto que habla sobre el sujeto que comprende, sobre el sujeto del insight cuyos límites conocemos bajo la forma del chimpancé.

Cualquiera que sea la supuesta superioridad de la capacidad del hombre sobre el chimpancé, esta claro que el hecho de que aquél llegue más lejos se halla ligado a esa dominancia de que acabo de hablar, dominancia del sujeto que habla, cuyo resultado en la praxis es el hecho de que el ser humano llega indudablemente más lejos. Al hacerlo, cree alcanzar el concepto, es decir, cree poder aprehender lo real por medio de un significante que gobierna a ese real según su causalidad íntima.

Las dificultades que los analistas hemos hallado en el dominio de la relación intersubjetiva — por las que los psicólogos no parecen hacerse tanto problema como nosotros— esas dificultades, por poco que pretendamos dar cuenta de la manera en que la función del significante se inmiscuye originalmente en dicha relación intersubjetiva, esas dificultades son las que nos conducen a una nueva crítica de la razón, en la que sería una necedad de tipo escolar ver una recesión cualquiera del movimiento conquistador de dicha razón.

En efecto, tal critica va a indicar de qué modo esa razón ya se ha tejido a nivel del dinamismo más opaco en el sujeto, allá donde se modifica lo que el experimenta en dicho dinamismo como necesidad, en las formas siempre más o menos paradójicas — digo paradójicas en cuanto a su supuesta naturalidad — de lo que llamamos deseo.

Así, esa crítica revela, en lo que les mostré como la causa del deseo —¿es esto pagar demasiado caro?— que tiene que conjugarse con la revelación de que la noción de causa se encuentra por ello revelando allí su origen. Evidentemente, sería hacer psicologismo, con todas las absurdas consecuencias que esto tiene en lo relativo a la legalidad de la razón, reducirlo al recurso a un desarrollo de hechos cualesquiera. Pero justamente no es esto lo que hacemos, porque la subjetivización de que se trata no es psicológica, ni corresponde a un desarrollo. Ella muestra lo que une a accidentes del desarrollo — los que enumere primero, hace un instante, al recordar su lista, las particularidades anatómicas que están en juego en el hombre— uniendo pues a esos accidentes del desarrollo el efecto de un significante cuya trascendencia es desde ése momento evidente en relación con dicho desarrollo.

Trascendencia, ¿y después? ¡No hay de qué alarmarse! En ese nivel dicha trascendencia no está ni más ni menos marcada que cualquier otra incidencia de lo real, ese real que en biología llaman, para el caso, *Umwelt*, cuestión de domesticarlo. Y justamente la existencia de la angustia en el animal desestima perfectamente las imputaciones espiritualistas que desde alguna parte podrían revelárseme a propósito de esa situación que planteo como trascendente, del significante.

Porque de lo que se trata es de la percepción, en la angustia animal, de un más allá de dicho *Umwelt*. Es por el hecho de que algo viene a sacudir ese Umwelt hasta en sus fundamentos que el animal se muestra avisado cuando se enloquece, por ejemplo, por un temblor de tierra o por cualquier otro accidente meteórico, Y una vez más se revela la verdad de la fórmula según la cual la angustia es lo que no engaña. La prueba esta en que cuando vean agitarse de esa forma a los animales en las regiones donde tales accidentes pueden producirse, harían bien en tenerlos en cuenta antes de ser ustedes mismos advertidos, pues ellos les señalan lo que esta pasando, lo que es inminente. Para ellos,

como para nosotros, lo que aquí se presenta es la manifestación de un lugar del Otro, de una otra cosa, lo cual no significa que yo diga — y con motivo que no hayan ninguna parte otra parte donde ese lugar del Otro tenga que alojarse fuera del espacio real, como recordé la vez pasada .

Ahora vamos a entrar en lo siguiente: en la particularidad del caso que hace que el excremento pueda llegar a funcionar en ese punto determinado por la necesidad, en que se halla el sujeto, de constituirse primero en el significante. Este punto es importante porque finalmente aquí — quizás más que en otra parte— reina singularmente una especie de sombra de confusión. Nos acercaríamos más a la materia — hay que decirlo— o a lo concreto, en la medida en que supiéramos tener en cuenta incluso las caras más desagradables de la vida; allí no en el empíreo, es donde vamos a buscar justamente el dominio de las causas. Esto es muy divertido de captar en las primeras palabras introductorias de Jones, en un artículo cuya lectura no se les podría recomendar demasiado: ese artículo que en la recopilación de sus *Selected Papers* se llama *"Madonna's conception through ears"*, la concepción de la madona, la concepción virginal la concepción de la virgen por la oreja. así es el tema que este gales cuya malicia protestante no p uede ser de ningún modo eliminada de los trasfondos de la complacencia que pone, a la cual se consagra en un artículo de 1914, que justamente emerge de sus primeras aprehensiones, para él verdaderamente iluminantes, de la prevalencia de la función anal en los primeros grandes obsesivos que cayeron en sus manos, algunos años después de los obsesivos dé Freud; son observaciones — fui a buscarlas en su texto original, los dos números que preceden a la publicación del artículo en el Jahr Buch—, evidentemente sensacionales, aunque después hayamos visto otras.

Aquí Jones aborda el tema sin tardanza diciéndonos que, por supuesto, el soplo fecundante es algo muy lindo y que su huella aparece por todas partes, en el mito, en la leyenda, en la poesía. ¡Qué puede ser más bello que ese despertar del ser al paso del soplo del Eterno!. El, Jones, que sabe de esto algo más — ciertamente su ciencia todavía es de fresca data, pero en fin, esta entusiasmado con ella— , va a mostrarnos de qué clase de viento se trata: se trata del viento anal.

Y, como nos dice, la experiencia prueba que el interés viviente, el interés biológico; el interés que el sujeto, tal como se descubre en el análisis, muestra por sus excrementos, por la mierda que produce, es infinitamente más presente, más avanzado, más e vidente, más dominante que ese otro de lo cual sin duda tendría muchas razones para preocuparse, a saber, su respiración; al decir de Jones, esta casi no parece inquietarlo, y por una única razón: la respiración es habitual.

El argumento resulta débil, y ello en una disciplina, en un terreno que Jones no puede dejar de observar y que más tarde observó: la importancia de la sofocación, de la dificultad respiratoria en el establecimiento más originario de la función de la angustia. Sorprende que el sujeto viviente, incluso humano, no advierta la importancia de dicha función; digo que sorprende como argumento inicial, introductorio de Jones, sobre todo cuando en su época ya existía algo destinado a destacar la relación eventual de la función respiratoria con el momento fecundo de la relación sexual; es que esa respiración, bajo la forma del jadeo, paterno o materno, formaba parte de la primera fenomenología de la escena traumática, al punto de entrar con toda legitimidad en la esfera de lo que podría surgir de ella, para el niño, como teoría sexual.

De suerte que cualquiera que sea el valor de lo que ulteriormente Jones despliega, se puede decir que sin que haya que refutarlo — porque de hecho la vía por la que se embarca encuentra tantos correlatos en multitud de dominios antropológicos, que no se puede decir que su búsqueda no haya indicado nada; no hablo del hecho de que en la literatura mitológica se puedan encontrar fácil mente toda clase de referencias a la función de ese soplo inferior; esto sucede incluso en los "*Upanishad*"; donde bajo el término "*Apana*" se precisaría que Brehama engendraría a la especie humana del viento de su trasero; hay mil otros correlatos destinados a recordarnos la oportunidad, en un texto semejante, de tales evocaciones en verdad, sobre este tema particular, si se remite n a ese artículo, verán que su propia extensión, que llega a la diferencia, hace manifiesto que al final no es en absoluto, lejos de ello, convincente.

Pero esto no es para nosotros sino un estímulo más, cuando se trata de indagar por qué la función del excremento puede jugar tan privilegiado papel en el modo de constitución subjetiva que definimos con el término "deseo anal".

Veremos que al retomarlo, sólo haciéndolo intervenir de una manera más ordenada, más estructural, y de acuerdo con el espíritu de nuestra búsqueda, será posible decidir qué cosa puede llegar a ocupar ese lugar.

Es evidente que, a priori, con respecto a los diferentes accidentes que mencioné, desde el lugar anatómico de la mama hasta la plasticidad de la laringe humana, y, en el intervalo, con la imagen especular de la castración, ligada a la conformación particular del órgano copulatorio en un nivel más bien elevado de la escala animal, el excremento está allí desde el comienzo, e incluso antes de la diferenciación entre la boca y el ano: ya lo vemos funcionar a nivel del blastóporo. Pero parece que si nos hacemos — y siempre resulta insuficiente— cierta idea biológica de la relación del ser vivo con su medio, sin embargo el excremento se carácteriza como rechazo, Y por consiguiente se encuentra más bien en el sentido, en la corriente, en el flujo de aquello de lo que el ser vivo tiende a desinteresarse. Lo que le interesa es lo que entra; lo que sale parece Implicar, en la estructura, que no tiene tendencia a retenerlo.

De manera tal que precisamente a partir de consideraciones biológicas, parece interesante preguntarse exacta mente a que se debe que a nivel del ser vivo el excremento cobre esa importancia, importancia subjetivizada porque, desde luego, es posible e incluso probable, e incluso comprobable que, a nivel de lo que podemos llamar la economía viviente, el excremento siga teniendo su importancia en un medio que en ciertas condiciones viene también a saturar, y a veces a saturarlo hasta el punto de hacerlo incompatible con la vida; otras veces lo satura de una manera que, al menos para otros organismos, cobra función de soporte en el medio exterior. Hay toda una economía, está claro, de la función del excremento, economía intra-viviente e inter-viviente.

Esto tampoco se halla ausente del acontecimiento humano, e inútilmente busqué en mi biblioteca, a fin de lanzar a ustedes sobre esta pista, — ya lo encontrare, se perdió, como el excremento— un librito admirable como muchos otros de mi amigo Aldous Huxley, que se llama *Adonis y el alfabeto*. En el interior de este contenido pro metedor hallarán un

soberbio artículo sobre la organización fAbril, en una ciudad del oeste norteamericano, de la recuperación del excremento a nivel urbahístico.

Esto es sólo un ejemplo, pues se produce en muchos otros lugares además de la industrial América. Seguramente no sospechan ustedes todas las riquezas que se pueden reconstituir sólo con ayuda de los excrementos de una masa humana. Por lo demás, al respecto no está fuera de lugar recordar lo que cierto progreso de las relaciones interhumanas, de las human relations tan de moda desde la ultima guerra, pudo hacer durante esta con la reducción de masas humanas enteras a la función de excrementos. La transformac ión de numerosos individuos de un pueblo, elegido precisamente por ser un pueblo elegido entre los demás, por intermedio del horno crematorio, al estado de algo que finalmente, parece, se repartía por la Mittel Europa en forma de pastillas de jabón, también nos muestra que en el circuito económico la visión del hombre como reductible al excremento no esta ausente.

Pero nosotros, analistas, nos reducimos a la cuestión de la subjetivizacion. ¿Por que vía entra el excremento en la subjetivizacion? Y bien, esto está del todo claro en las referencias analíticas o, al menos en primera instancia, parece del todo claro por intermedio de la demanda del Otro, representada en este caso por la madre. Cuando encontramos eso, nos ponemos muy contentos; henos aquí habiendo reunido datos de observaciones: se trata de la educación de lo que llaman "aseo", la cual ordena al niño retener —lo que no es obvio; la elección necesidad de retener demasiado tiempo— retener el excremento, y por este hecho esbozar ya su introducción en el dominio de la pertenencia de una parte del cuerpo, que al menos por cierto tiempo debe ser considerada como que no se la debe alienar, y después de esto, soltarla, siempre a pedido *(a la demande).* Conocemos las escenas familiares. Son fundamentales, de uso corriente: no es conveniente criticar, ni refrenar, ni sobre todo, oh dioses, acompañar con tantas recomendaciones; la educación de los padres, siempre a la orden del día, no hace más que excesivos estragos en todos estos dominios. Finalmente, gracias al hecho de que la demanda también pasa a ser una parte determinante en la suelta en cuestión, con toda evidencia destinada a valorizar esa cosa reconocida un momento y desde entonces elevada a la función, sin embargo, de parte, de la que el sujeto tiene que tomar cierta aprehensión, esa parte al menos pasa a ser valorada por cuanto da a la demanda del otro su sati sfacción, fuera de que va acompañada de todos los cuidados conocidos, en la medida en que el otro no sólo le presta atención sino que le agrega todas esas dimensiones suplementarias que no necesito evocar: el olfato, la aprobación y hasta la limpieza, cuyos efectos erógenos sabemos indiscutibles. Sin embargo, se hacen más evidentes todavía cuando una madre sigue limpiando el culo de su hijo hasta los 12 años. Esto se ve todos los días, de suerte que, según parece, podemos ver como la caca asume fácilmentel a función que he llamado del agalma, un agalma cuyo paso al registro de lo nauseabundo no se inscribiría sino como el efecto de la disciplina misma de que forma parteintegrante.

Y bien, esto es justamente que permitirá comprobar, de una manera que nos satisfaga, la amplitud de los efectos que se adjudican a la relación agálmica especial de la madre con el excremento de su hijo, si para comprenderlo no tuviéramos que ponerlo — dato de hecho de la comprensión analítica— en conexión con las otras formas de a, con el hecho de que el agalma en esto no es concebible sin su relación con el falo, con su ausencia y con la angustia fálica como tal. En otros términos, es en tanto que simbolizante de la castración que el a excremencial se ha puesto al alcance de nuestra atención.

Agrego que nada podemos comprender de la fenomenologia — tan fundamental para toda nuestra especulación del obsesivo, si no captamos al mismo tiempo, de una manera mucho más íntima, justificada, regular, de lo que lo hacemos habitualmente, el vínculo del excremento no sólo con el - ? del falo, sino con las otras formas evocadas en la clasificación digamos, estádica, las otras formas de l a.

Retomemos las cosas en sentido regresivo, salvo la reserva que efectué en un principio: la de que esto regresivo tiene forzosamente una cara progresiva. A nivel del estadio oral se funda lo que está en juego con respecto al pecho, o al pezón — como prefieran— , y puesto que el sujeto se constituye en el origen así como se completa en el mandamiento de la voz, el sujeto no sabe, no puede saber hasta qué punto él mismo es ese ser adherido al pecho de la madre bajo la forma del pezón. Tras haber sido igualmente un parásito que sumergía sus vellosidades en la mucosa uterina bajo la forma de la placenta, no sabe, no puede saber que a, el pecho, la placenta, es la realidad de él, de a en relación con el Otro, A. Cree que a es el Otro, que al tener que vérselas con a, tiene que vérselas con el Otro, con el Gran Otro, la madre.

Por lo tanto, con respecto al nivel anal, por primera vez tiene ocasión de reconocerse en algo, en un objeto alrededor del cual gira — porque ella gira— esta demanda de la madre: "Guárdalo, dalo". Y si lo doy, ¿a dónde va? Sin embargo, para quienes tienen la menor experiencia analítica, para los otros, mi Dios, que no leen otra cosa, por poco que abran lo que en otra parte llame *Psychanalytical dun hill*, la literatura analítica, no tengo necesidad – dun hill quiere decir "montoncito de mierda"— no tengo necesidad de recordarles la importancia de estos dos tiempos. El montoncito en cuestión esta vez es aquél del que hablé hace un momento; ese montoncito de mierda es obtenido a pedido *(a la demande)*, y es admirado: "¡Que linda caca!" Pero tal demanda implica a l mismo tiempo que esa caca sea, por así decir, desaprobada, porque sin embargo al niño se le enseña que no hay que mantener demasiadas relaciones con ella, salvo por la bien conocida vía que el análisis también observo, la de las satisfacciónes sublimatorias: si uno se pone a embadurnar algo, todos saben que lo hace con eso; pero se prefiere indicarle al niño que es mejor hacerlo con otra cosa, con los pequeños plásticos del psicoanalista de niños o con buenos colores que huelen algo mejor.

Aquí nos hallamos, pues, a nivel de un reconocimiento. Lo que está allí en esa primera relación con la de manda del Otro, es a la vez él y no debe ser él; por lo menos, e incluso más allá: no es de él.

Y bien, estamos progresando; se van delineando las satisfacciónes, o sea que bien podríamos ver aquí todo el origen de la ambivalencia obsesiva; en efecto, esto es algo que podríamos ver inscribirse en una fórmula cuya estructura reconocemos: a es la causa de esa ambivalencia, de ese si y no; es de mi —síntoma— pero sin embargo no es de mi. Los malos pensamientos que yo tenga respecto de usted, el analista, es evidente que los muestro; pero, en fin, no es cierto que lo considere una mierda, por ejemplo. En síntesis, vemos que aquí se va dibujando un orden de causalidad, que sin embargo no podemos admitir de inmediato como el del deseo.

Pero es un resultado, como dije la vez pasada justamente al hablar del síntoma en general; en este nivel se dibuja una estructura que nos daría inmediatamente la del síntoma, y la del síntoma precisamente como resultado. Hago notar que ella deja todavía fuera de su circuito lo que nos interesa, lo que nos interesa si la teoría que les expongo es correcta, a saber, la ligazón con lo que es, hablando con propiedad, el deseo. Tenemos aquí cierto aspecto de constitución del sujeto como dividido, como ambivalente, en relación con la demanda del Otro. No vemos por qué todo eso, por ejemplo, no pasaría completamente a segundo plano, no quedaría barrido con la introducción de la dimensión de algo que ahora le sería completamente externo, extraño: la relación del deseo, y en especial la del deseo sexual.

En realidad, ya sabemos por qué el deseo sexual no lo barre ni mucho menos. Por su misma duplicidad, ese objeto viene a poder simbolizar maravillosamente, al menos por uno de sus tiempos, aquello de que se tratará en el advenimiento del estadio fálico, a saber, de algo que justamente es cuestión de simbolizar, el falo, en tanto que su desaparición, su afanisis — para emplear el término de Jones, que Jones aplica al deseo y que no se aplica más que al falo— su afanisis es el portavoz de las relaciones entre los sexos en el hombre.

La evacuación fin del resultado de la función anal en tanto que comandada va a cobrar todo su alcance a nivel fálico como aquello que grafíca la pérdida del falo. Se entiende que todo esto no vale más que en el interior de la evocación, que debo hacer una vez más, de lo que dije sobre lo esencial del tiempo - ? [menos phi] central, central en relación con todo el esquema por donde — les ruego retener estas fórmulas— el momento de avance del goce, del goce del Otro y hacia el goce del Otro, supone la constitución de la castración como prenda de ese encuentro.

El hecho de que el deseo masculino encuentre su propia caída antes de la entrada en el goce del partenaire femenino, al igual que, por así decir, el goce de la mujer se aplasta — para emplear un término tomado de da fenomenología del pecho y del lactante— se aplasta en la nostalgia fálica y desde ese momento es necesitada, casi diría condenada a no amar al otro masculino sino en un punto situado más allá de lo que también a ella la detiene como deseo a ese más allá apunta el amor; es un más allá o bien tras pasado por la castración, o bien transfígurado en términos de potencia. No es el otro en tanto que al otro se trataría de estar unida. El goce de la mujer está en ella misma y no se junta con el Otro. Si así recuerdo la función central — llámenla obstáculo, pero no es obstáculo, es lugar de angustia— de la caducidad del órgano en tanto que ella encuentra de manera diferente de cada lado lo que podemos llamar la insaciabilidad del deseo es porque sólo a través de esta evocación vemos la necesidad de las simbolizaciones que a ese propósito se manifiestan vertiente histérica o vertiente obsesiva.

Hoy nos hallamos en la segunda de esas vertientes. Y la segunda de esas vertientes nos recuerda que en razón misma de la estructura evocada, el hombre no está en la mujer sino por delegación de su presencia bajo la forma de ese órgano caduco, de ese órgano del que está fundamentalmente, en la relación sexual y por la relación sexual, castrado.

Esto quiere decir que las metáforas del don aquí son tan sólo metáforas. Y como es de sobra evidente, él no da nada. La mujer tampoco.

Y sin embargo, el símbolo del don es esencial en la relación con el Otro; es el acto supremo, se dice, e incluso el acto social total. Aquí, precisamente, nuestra experiencia siempre nos hizo palpar que la metáfora del don está tomada de la esfera anal . Hace tiempo se observó que en el niño el escíbalo — para comenzar a hablar con mayor educación— es el regalo por esencia, el don del amor. Al respecto se observaron muchas otras cosas, incluido, en cierta forma de delincuencia, en lo que tras el paso del ladrón llamamos la rúbrica que todas las policías y los libros de medicina legal bien conocen, ese hecho raro, pero que sin embargo acabó por retener la atención, de que el tipo que acaba de manejar la ganzúa y de abrir los cajones en vuestra casa, en ese momento siempre tiene un cólico.

Esto, evidentemente, nos permitiría reencontrarnos rápidamente a nivel de lo que antes llamé condicionamientos manifiestos. A nivel de los mamíferos observamos, al menos por lo que conocemos de ecología animal, la función de la huella fecal, más exactamente de las heces como huella, y una huella por cierto también aquí profunda mente ligada a lo esencial del lugar, lo que el sujeto orgahísmico se asegura a la vez como posesión, en el mundo, de territorio y seguridad para la unión sexual.

Vieron ustedes descrito en sus lugares, que ahora sin embargo están suficientemente difundidos, el hecho de que esos sujetos, el hipopótamo o incluso — más allá de los mamíferos— el petirrojo, se sienten invencibles dentro de los limites del territorio, y que de pronto hay un viraje: el limite donde, curiosamente, ya no es sino un tímido.

En los mamíferos, la relación de ese limite con la huella fecal fue observada hace mucho tiempo. Razón, una vez mas, para ver allí lo que prefigura, lo que prepara para esa función de representante del sujeto y que encuentra sus raíces en el trasfondo biológico, el objeto a en cuanto es el fruto anal.

Nos contentaremos con esto? ¿Esto es todo lo que podemos sacar del cuestionamiento de la función del a en relación con determinado tipo de deseo el del obsesivo? Aquí damos el paso siguiente, que también es el paso esencial. Nada hemos justificado hasta ahora que sea diferente del sujeto instalado o no en sus limites, y, en sus límites, más o menos dividido. Pero el acceso a la función simbólica que logra debido a que, a nivel de la unión sexual en el hombre, éste se ve tan singularmente reprimido por esos limites, esto incluso no nos dice nada todavía sobre lo que se halla en juego y estamos exigiendo: cómo es que todo este proceso viene a explicar la función del deseo

Y la huella de esto nos da la experiencia, a saber, que hasta ahora nada nos explica las tan particulares relaciones del obsesivo con su deseo. Precisamente porque hasta este nivel todo está simbolizado, el sujeto está dividido y la unión es imposible, nos causa total asombro que una cosa no lo sea: el deseo mismo.

Es justamente en ese esfuerzo, en esa necesidad en que se halla el sujeto de completar su posición como deseo, que va a completarla en la categoría de la potencia, es decir, a nivel del cuarto piso. La relación de la re flexión especular del soporte narcisista del dominio de si con el campo, el lugar del Otro, es aquí el vínculo. Ustedes ya lo conocen y esto no sería sino hacerles volver a recorrer un camino ya trillado. Por eso quiero destacar

la originalidad — de otro modo no habría estado al alcance de n uestro conocimiento, de nuestra interrogación— la originalidad de lo que nos revelan los hechos.

Y para partir de lo importante y de uno que ustedes conocen bien, diré, sin demorarme por más tiempo en algo que recordé mil veces, lo que hace un momento llame las relaciones del sujeto obsesivo con su deseo, a saber que, como les decía la vez pasada, cualquiera que sea el lujo que alcancen sus fantasmas, por lo común nunca ejecutados, a través de toda clase de condiciones que aplazan más o menos indefinidamente su puesta en acto, y aunque los otros franqueen por él el espacio del obstáculo, llega a ocurrir que un sujeto que se desarrolla muy tempranamente como un magnífico obsesivo pertenezca a una familia de gente disoluta. El caso 11 en el volumen V del *Jahr Buch* al que antes aludí, en el cual se basó Jones para su fenomenología de la función anal en el obsesivo, el caso 11 — y podría citar otros mil en la literatura es de ese tipo.

Todas las hermanas — y son muchas— sin contar a la madre, a la tía a los diferentes amantes de la madre y hasta creo — Dios me perdone— a la abuela, todas pasaron por el vientre del chiquilín cuando éste tenía alrededor de cinco años. No por eso deja de ser un obsesivo, un obsesivo constituido, con deseos al único modo en que puede llegar a constituirlos en el registro de la potencia: deseos imposibles, en el sentido de que, haga lo que haga por realizarlos, no lo consigue. Al cabo de la búsqueda de su satisfacción, el obsesivo nunca se halla en esos registros. Entonces, la cuestión que les planteo es tan viva y brillante en esta observación como en muchas otras, y bajo una forma que acabo de llamar viva y brillante — o que aquí se evoca es la imagen de un pececito, por así decir, bajo su mano, y con motivo— ese ictus, como lo ven a cada momento en el campo del obsesivo por poco que pertenezca a nuestro área cultural — y no conocemos otra— ese ictus es el propio Jesucristo. Puede especularse mucho sobre qué e specie de necesidad blasfematoria — debo decir que hasta ahora nunca bien justificada como tal— hace que un sujeto semejante, como muchos otros obsesivos, no pueda librarse a tal o cual de los actos más o menos típicos donde se dispensa su búsqueda sexual sin llegar de inmediato a fantasmas donde Cristo está como asociado. Aunque el hecho esté presente desde hace largo tiempo ante nuestra vida, creo que al respecto no se ha dicho la ultima palabra. Ante todo, está bien claro que aquí — y por eso es una blasfemia Cristo es un dios. Es un dios para mucha gente, e incluso para tanta gente que en verdad resulta muy difícil, con todas las manipulaciones de la crítica histórica y del psicologismo, desalojarlo de ese lugar

Pero no es un dios cualquiera.

Permítanme dudar de que los obsesivos del tiempo de Teofrasto, el de los *Caracteres*, se divirtieran haciendo participar mentalmente a Apolo en sus bajezas.

Aquí cobra su importancia la pequeña marca, el amago de explicación que en el pasado cree deber plantear: la de que el dios, nos guste o no, y aunque ya no tengamos con el dios o con los dioses — porque son "los" más bien que "el"— ninguna relación, ese dioses un elemento de lo real. De suerte que si siguen estando allí, es evidente pasean de incógnito. Pero hay una cosa muy segura, su relación con el dios es diferente de la nuestra con el objeto de su deseo.

He mencionado a Apolo. Apolo no esta castrado, no lo estuvo ni antes ni después. Después, le sucede otra cosa, Se nos dice que es Dafne quien se transforma en árbol. Aquí se les está ocultando algo. Y se les oculta, esto es muy sorprendente, porque no se les oculta. Después de la transformación, el laurel no es Dafne, es Apolo. Lo propio del dios es que se transforma, una vez satisfecho, en el objeto de su deseo, incluso si por ello debe petrificarse en el.

En otros términos, un dios, si es real, da aquí la imagen de su potencia. Su potencia está allí donde él está. Esto es cierto para todos los dioses, incluso para Elohim, para Yavé, que es uno de ellos, aunque su lugar sea muy particular. Sólo que aquí interviene algo de otro origen, Llamémosle, para esta ocasión y porque es históricamente cierto —pero sin duda esta verdad histórica debe llegar un poco más lejos— , llamémosle Platón.

Platon sólo nos dijo cosas que, como han visto, siguen siendo muy manejables en el interior de la ética del goce, ya que nos permitieron trazar la frontera de acceso, la barrera que constituye con respecto a ese Bien Supremo, lo Bello. Pero mezclado al cristianismo naciente esto produjo algo, algo que uno cree que está allí desde siempre, y desde siempre en la Biblia, pero tendremos que volver a esto más adelante, si es que el año próximo aún nos encontramos todos aquí. Es discutible lo que voy a decir, a saber, el fantasma del Dios omnipotente, lo que quiere decir del Dios potente en todas partes al mismo tiempo, y del Dios potente para todo con junto; porque a esto nos vemos forzados a llegar: si el mundo anda como lo hace, está claro que la potencia de Dios se ejerce a la vez en todos los sentidos.

Ahora bien, la correlación de esa omnipotencia con algo que es, por así decir, la omnívidencia, nos muestra de qué se trata. Se trata de algo que se dibuja en el campo del más allá del espejismo de la potencia, de esa proyección del sujeto al campo del ideal, desdoblado entre el alter—ego especular, Yo ideal, y ese algo más allá que es el ideal del Yo.

El Ideal del Yo, cuando en este nivel lo que se trata de recubrir es la angustia, toma la forma de lo omnipotente. El fantasma ubicuo del obsesivo, el fantasma que es también el soporte sobre el que van y vienen la multiplicidad, a la que hay que expulsar cada vez más lejos, de sus deseos: allí busca y encuentra el complemento de lo que le es necesario para constituirse en deseo.

De donde resulta — sólo citaré los pequeños corolarios que se pueden extraer— que hay una pregunta suscitada en lo que podría llamar los círculos calientes del análisis, aquellos donde todavía palpita el movimiento de una inspiración primera; la pregunta es si el analista debe o no ser ateo, y si al final del análisis el sujeto puede considerarlo terminado aunque todavía crea en Dios.

Esta es una cuestión que no voy a tratar hoy, quiero decir que no voy a zanjarla hoy. Pero en la ruta de tal pregunta les señalo que, sea lo que fuere que les testimonie un obsesivo con estas palabras, si no está extirpa do de su estructura obsesiva, estén persuadidosde que en tanto que obsesivo sigue creyendo en Dios, quiero decir que cree en el dios en el que todo el mundo o casi todo el mundo entre nosotros, en nuestra área cultural, cree sin creer, a saber, ese ojo universal puesto sobre todas nuestras acciones.

Esta dimensión se halla aquí tan firme en su marco como la ventana del fantasma del que hable la vez pasada. Simplemente, es también su necesidad, incluso para los más grandes creyentes, no creer en él. Primero porque si creyeran, eso se vería. Y porque si son tan creyentes, uno se percataría de las consecuencias de esa creencia, que permanece estrictamente invisible en los hechos.

Tal es la verdadera dimensión del ateísmo: aquél que habría logrado eliminar el fantasma de lo omnipotente. Y bien, un señor que se llamaba Voltaire y que algo entendía en materia de revuelta antirreligiosa, se empeñaba en su deísmo, lo que quiere decir en la existencia de lo omnipotente, y hallaba que Diderot estaba loco porque según él a esto le faltaba coherencia. No es seguro que Diderot no haya sido realmente ateo; me parece que su obra más bien lo atestigua, dada la manera en que hace jugar al intersujeto a nivel del Otro en sus diálogos más importantes, El sobrino de Rameau y Jacques el fatalista. Sin embargo, no puede hacerlo sino en el estilo de la burla.

La existencia, pues, del ateo en el verdadero sentido no puede concebirse, en efecto, sino en el limite de una ascesis, que según vemos no puede ser más que una ascesis psicoanalítica, quiero decir del ateísmo concebido como negación de esa dimensión de una presencia, en el fondo del mundo de la omnipotencia. Lo cual no significa que el término del ateísmo y la existencia del ateo no tenga su garante histórico. Pero es de naturaleza muy diferente. Su afirmación está dirigida, precisamente, del lado de la existencia de los dioses como reales. Ni la niega ni la afirma. Está dirigida hacia allí. El ateo de la tragedia El ateo — aludo a la tragedia isabelina— , el ateo en cuanto combatiente, en cuanto revolucionario, no es aquél que niega a Dios en su función de omnipotencia, sino aquél que se afirma como alguien que no sirve a ningún dios.

Tal es el valor dramático esencial el que me da su pasión a la cuestión del ateísmo. Me excuso por esta pequeña disgresión, que apenas es preparatoria.

Ven a dónde nos ha llevado nuestro circuito de hoy: a la profunda ligazón de esos dos estadios que enmarcan la imposibilidad fundamental, la que divide a nivel sexual el deseo y el goce. El modo de rodeo el modo de circundamiento, el asiento imposible que da a su deseo el obsesivo nos ha permitido, en el curso de nuestro análisis de hoy, ver dibujarse algo, a saber: que el lazo con un objeto perdido del tipo más repugnante muestra su ligazón necesaria con las más elevada producción idealista. Dicho circuito todavía no está, sin embargo, completado. Vemos de qué modo el deseo se suspende de esa estructura del objeto. Todavía nos queda señalar lo que el cuadro medio, que espero todos hayan copiado, les indica — como nuestro próximo terreno; nos queda por señalar la relación del fantasma obsesivo, planteado como estructura de su deseo, con la angustia que la determina.



Clase 24

26 de Junio de 1963

1)

Inhibición	Impedimento	Embarazo
Emoción	Síntoma	Pasaje al acto

Turbación Acting-out Angustia

2)

DESEO no poder CAUSA

nosaber

a ANGUSTIA

Hoy retomaré lo concerniente a la constitución del deseo en el obsesivo y su relación con la angustia. Para hacerlo, volveré a una suerte de cuadro, de matriz, cuadro de doble entrada que les di en las primeras lecciónes del seminario de este año, reproducido con la forma que ven aquí.

En su momento, este cuadro tuvo la intención de indicar la suerte de desajuste, de desescalonamiento que representan los tres términos a los que Freud arribó y que inscribió en el título de su artículo *Inhibición, síntoma y angustia*. Alrededor de esos tres términos señale algo que podemos designar como los momentos, como cierto número de momentos definibles en los términos inscriptos en este cuadro y que poseen el carácter de referirse, para cada término, a la cabeza superior de su columna y a la cabeza de su hilera a la izquierda. Aquí aparece una correlación que, a prueba, puede proponerse a la interrogación como adecuada para ser invalidada o confirmada en su función estructural.

Pero por entonces estos términos todavía se ofrecían ante ustedes con un carácter incompleto, suponiendo por lo tanto ciertas suspensiones, ciertos enigmas; especialmente, por ejemplo, la distinción entre "emoción" (*émotion*) y "turbación" (*emoi(33)*), a pesar d e las referencias etimológicas que entonces proporcione, podía constituir materia para una interrogación que a ustedes, con vuestros propios medios, no les era enteramente posible resolver.

Lo que hoy he de aportar se me ocurre apto para agregarles precisiones que, no lo dudo, para la mayoría si no para todos, tienen que resultar nuevas y hasta inesperadas. En particular, comenzare por "turbación" (*emoi*), cuyo origen, muy distinto del origen del termino"emoción"(*émotion*), no es "moción fuera" (*motionhors),* moción,movimientofuera del campo, por ejemplo, organizado, adaptado, de la acción motriz, como etimológicamente —no estoy diciendo que podemos fiarnos completamente de esto— como etimológicamente lo indica la emoción y a ello se refiere; la turbación (*émoi*) debe ser buscada, si se quiere comprenderla, en una dirección diferente; y su etimología, con un esmayer que se remite a una raíz germánica muy primitiva, mögen, de la indicación de algo que pone fuera — ¿fuera de que?— el principio del poder.

Enigma, pues, en torno de algo que no carece de relación con la potencia; yo diría incluso que quizá por la forma que tomo en francés sea del orden del "fuera de mi" (*hors de moi)*, "fuera de sí" (*hors de soi*) y, en un enfoque que no tiene menos importancia — aquí hay que remitirse casi al retruécano— , tenemos que dirigir nuestro espíritu de manera de ver bien, al menos de entrever la dirección que hoy tomaremos.

Para encarar de inmediato lo central —y porque el obsesivo lo ilustra con su fenomenología de manera inmediata y sensible— en el punto en que nos hallamos puedo decirles directamente, bruscamente, que la turbación (*emoi*), la turbación de que se trata no es otra cosa, al menos en las correlaciones que hoy intentamos explorar, precisar, desanudar, crear, las relaciones entre el deseo y la angustia, que en esta correlación la turbación no es otra cosa que el mismo **a**.

En la coyuntura de la angustia con su extraña ambigüedad les enseñé a estrechar más prietamente, a lo largo de todo el discurso de este año, la ambigüedad que nos permite, tras esa elaboración, formular lo siguiente: que lo que sorprende en su fenomenología, lo que de ella podemos retener, punto en el que los autores cometen deslizamientos y errores y donde introducimos una distinción, es su carácter de ser sin causa pero no sin objeto: he aquí una distinción sobre la cual baso mis esfuerzos. No sólo no es sin objeto sino que muy probablemente designa el objeto, por así decir, más profundo, el objeto último, la cosa. En este sentido fue que les enseñé a decir que ella es lo que no engaña.

Este "sin causa", por el contrario tan evidente en su fenómeno, se aclara más para nuestra visión en la manera con que trate de situar dónde comienza la noción de causa.

La referencia a la turbación (*émoi*) es desde ese momento aquello por lo cual la angustia, sin dejar de estar ligada a ella, no depende de ella, sino que, por el contrario, la determina (a esa turbación). La angustia se encuentra suspendida entre la forma, por así decir, anterior de la relación con la causa, el "¿que hay?" que va a formularse como causa, el embarazo (*embarras*), y algo que no puede sostener a esa causa ya que primitivamente es la angustia, literalmente, lo que la produce.

Se produce algo que ilustra de una manera abyecta y sobrecogedora lo que puse en el origen de mi explicación del obsesivo, en la confrontación del Hombre de los lobos y su sueño repetitivo capital con el afrontamiento angustiado de algo que parece como una mostración de su realidad última, esa cosa que se produce y que para el jamás llega a la conciencia, sino que en cierto modo no puede ser sino reconstruída como un eslabón de toda la determinación ulterior, la turbación (*émoi*) anal, para llamarla por su n ombre, y su producto: he aquí, a nivel del obsesivo, la forma primera en que interviene la emergencia del objeto a, que está en el origen de todo lo que va a desenvolverse bajo el modo del efecto. En razón de que aquí el objeto a resulta dado en un momento original, donde desempeña cierta función sobre la cual trataremos ahora de detenernos para precisar bien su valor, su incidencia, su alcance, sus coordenadas primeras, aquellas que anteceden a otras que se agregan, en razón de que a es esto en su producción original, es que después puede funcionar en la dialéctica del deseo del obsesivo.

Coordenada, entonces, en el momento de su aparición, de esa turbación (*emoi*) ante el descubrimiento traumático, donde la angustia revela ser efectivamente lo que no engaña, en el momento en que el campo del Otro, por así decir, se hiende y se abre sobre su fondo: ¿cual es ese a?, ¿cuál es su función en relación con el sujeto?

Si aquí podemos aprehenderlo en cierto modo de una manera pura con respecto a esa pregunta, es por cuanto en dicha confrontación radical, traumática, el sujeto cede a la situación. Pero en este nivel, en este momento, ¿qué quiere decir, como hay que entender dicho "cede"? No es que el sujeto vacile, ni que se doblegue. Recuerden la actitud del sujeto esquematizada por la fascinación en el sueño del *Hombre de los lobos* ante la ventana abierta sobre el árbol cubierto de lobos. En una situación donde el cuajamiento suspende ante nuestros ojos el carácter primitivamente inarticulable y por el que sin embargo quedará marcado para siempre, lo que se ha producido es algo que da su verdadero sentido a ese "cede" del sujeto: se trata, literalmente, de una cesión.

Dicho carácter de objeto cesible es uno de los carácteres del a, y tan importante que les pido quieran seguirme en una breve revista, para comprobar si este carácter marca a todas las formas del a que hemos enumerado. Aquí se nos hace manifiesto que los puntos de fijación de la libido se hallan siempre alrededor de alguno de esos momentos que la naturaleza ofrece a esa estructura eventual de cesión subjetiva.

El primer momento de la angustia, aquél que poco a poco acercó la experiencia analítica alrededor del trauma del nacimiento, nos permite acentuar dicha angustia como algo más preciso, más precisamente articulable que lo que groseramente se enfoco en un principio bajo la forma de la frustración, y preguntarnos, y percatarnos — desde que nos preguntamos— de que el momento más decisivo en esa angustia, la del destete, no es tanto que el pecho falta a su necesidad sino más bien que el niñito cede ese pecho del que, cuando de él pende, es como de una parte de sí mismo.

Nunca olvidemos — y no soy el único que lo advirtió, me refiero especialmente a Bergler— que el pecho forma parte del individuo en cría; como les dije con expresión gráfica el pecho no se encuentra sino adherido a la madre. Si en cierto modo el niño puede tomarlo o soltarlo, aquí se produce el momento de sorpresa más primitivo, a veces verdaderamente asible en la expresión del recién nacido cuando por vez primera pasa el reflejo de algo vinculado a ese abandono del órgano: mucho más todavía que el propio sujeto, algo que ya es un objeto da su soporte, su raíz, a lo que en otro registro fue percibido, llamado, en cuanto al sujeto, como derelicción.

Pero también para nosotros, como para todos los demás objetos a, ¿tenemos otro control manifiesto que el acento que pongo en la posibilidad de reemplazo del objeto natural por un objeto, digamos, mecánico? Lo que aquí señalo es el posible reemplazo de ese objeto por cualquier otro que pueda encontrarse, otra partenaire, la nodriza que tantas complicaciones trajo a los primeros defensores de la educación natural, al tema de la alimentación por la madre, de Rousseau; pero más allá, a algo que, mi Dios, no siempre existió — al menos lo imaginamos— y que el progreso de la cultura ha fabricado: el biberón, es decir, la posibilidad de poner a a en reserva, en stock, en circulación en el comercio, y también de aislarlo en tubos estériles.

Tal carácter de cesión del objeto se traduce por la aparición en la cadena — la función de la fabricación humana— de objetos cesibles que son, que pueden ser sus equivalentes. Y esta evocación no está fuera de lugar ya que por este sesgo entiendo adjudicarle la función sobre la cual hice hincapié hace mucho tiempo, la del objeto transicional, para tomar el término, adecuado o no pero ya consagrado, al que lo prendió su creador, el que lo percibió, es decir, Winnicott.

A ese objeto, que se llama transicional, bien se ve qué cosa lo constituye en tal función de objeto cesible: es una puntita arrancada a algo, casi siempre a un pañal, y bien se ve de que se trata en cuanto a la relación del sujeto con el soporte que encuentra en ese objeto. No se disuelve en el, se conforta en él, en su función de sujeto totalmente original, por esa posición de caída, por así decir, en relación con la confrontación significante. No hay aquí investimiento(*investissement*) de a; hay, por así decir, investidura (*investiture*), Aquí él es el suplente del sujeto, y suplente en cierto modo precedido; él es dicha relación a sobre algo que secundariamente reaparece después de esa desaparición. Ese sujeto mítico primitivo que es puesto al comienzo como teniendo que constituirse en la confrontación, pero que nunca aprehendemos — y con motivo— , si tiene que reemerger más allá es porque el a lo ha precedido, y él mismo esta en cierto modo marcado por aquella primitiva sustitución.

Tal función del objeto cesible como pedazo separable y que es vehículo, en cierto modo primitivamente, de algo de la identidad del cuerpo que antecede al cuerpo mismo en cuanto a la constitución del sujeto, ya que he hablado de manifestación en la historia de la producción humana que para nosotros puede tener en cierto modo valor de confirmación, de revelación, en este sentido no me es posible dejar de evocar, al término de esa evolución histórica o, más exactamente, de esa manifestación en la historia, los problemas que van a plantearnos, digo hasta en lo más radical de lo que se podría llamar la esencialidad del sujeto, la extensión inmensa, probable, comprometida más que, yo diría, la conciencia común — e incluso la de los prácticos como nosotros puede estar advertida de ello— , las preguntas que van a plantearnos los hechos de injerto de órganos, que cobran ese aire a la vez sorprendente y destinado a suspender el espíritu alrededor de cierta pregunta: ¿hasta dónde hay que aceptarlos, hasta dónde vamos a aceptarlos? ¿Hasta donde llegará el hecho de que lo principal de esas asombrosas posibilidades quizás pronto se encuentre en el mantenimiento artificial de ciertos sujetos en un estado del que ya no podremos, del que ya no sabremos decir si es la vida o si es la muerte, puesto que, como ustedes saben, los medios del Angström permiten que subsistan en estado vivo tejidos de sujetos de los que todo indica que el funcionamiento de su sistema nervioso central no podría volver a la restitución, ondas cerebrales chatas, midriasis, ausencia irremisible de reflejos? ¿De qué se trata, que estamos haciendo cuando el órgano que tomamos pertenece a un sujeto que se encuentra en ese estado? ¿No sienten acaso que hay aquí emergencia en lo real de algo que por naturaleza tiene que despertar, en términos totalmente nuevos, el problema de la esencialidad de la persona y de lo que a ella se vincula, algo que tiene que solicitar de esas autoridades doctrinarias que llegado el caso pueden dar materia para el juridismo, que vean hasta dónde se puede ir esta vez en la práctica?: ¿que es el sujeto, un alma o un cuerpo?.

No seguiré hoy por este camino, ya que además tales autoridades doctrinarias parecen haber mencionado muy singulares respuestas; convendría estudiarlas con mayor atención a fin de descubrir su coherencia en relación con ciertas posiciones de lejana data. Puede decirse, por ejemplo, que se distingue radicalmente de ellas en el plano mismo de la relación, de la identificación de la persona con algo inmortal que se llamaría el alma: doctrina que articula en sus principios lo más contrario a la tradición platónica, a saber, que

no podría haber otra resurrección que la del cuerpo.

Además, el dominio aquí aludido no está tan ligado— a esa avanzada industriosa en posibilidades singulares que evoco hace mucho tiempo la fabulación visionaria, y aquí no me queda sino remitirlos una vez más a la función *unheimlich* de los ojos, en tanto que manipular, hacer pasar un ser vivo a su autómata, el personaje creado por Hoffmann y puesto por Freud en el centro de su artículo sobre lo *Unheimlich*, ese Copelius que vacía las órbitas, que va a buscar hasta en su raíz lo que es el objeto en alguna parte capital, esencial, presentándose como el más allá — y lo más angustiante— del deseo que lo constituye: el ojo mismo.

Bastante dije sobre la misma función de la voz y aquello en lo cual nos parece y nos parecerá sin duda, con tantos perfecciónamientos técnicos, poder ser cada vez más del orden de los objetos cesibles, de esos objetos que pueden ser ordenados sobre los estantes de una biblioteca en forma de discos o de bandas, y de los que llegado el caso es forzoso evocar tal episodio viejo o nuevo para saber que singular relación puede ella tener con el surgimiento de determinada coyuntura de la angustia. Simplemente, agreguémosle, hablando con propiedad, esto: en el momento en que ella emerge, en un área cultural donde surge por vez primera la posibilidad de la imagen, digo de la imagen especular, de la imagen del cuerpo en estado separado, en el estado cesible bajo forma de fotografías o incluso de dibujos, y el señuelo, la repugnancia que esto provoca en la sensibilidad de aquéllos que pueden verlo surgir súbitamente y bajo esa forma a la vez indefinidamente multiplicable y posible de expandirse por doquier, la repugnancia y hasta el horror que, en áreas que no hay ninguna razón para llamar primitivas, la aparición de cosas tales de la cultura hace surgir, con la negativa a dejar tomar esas imagenes de las que Dios sabe, hay que decirlo, hasta dónde pueden llegar. Es en d icha función de objeto cesible, en suma la más natural y en la que lo natural no llega a poder explicarse sino como habiendo tomado esa función, es así como el objeto anal interviene en la función del deseo; aquí tenemos que captar cómo interviene, y poner a prueba, no olvidar la guía que nos proporciona nuestra fórmula de que ese objeto no es fin, meta del deseo, sino su causa; causa del deseo en tanto que éste es algo no efectivo, en tanto que es esa suerte de efecto fundado, constituído sobre la función de la falta, que sólo aparece como efecto allí donde en efecto sólo se sitúa la noción de causa, es decir, a nivel de la cadena significante, donde dicho deseo le da esa especie de coherencia en la que el sujeto se constituye esencialmente como metonimia. Pero a tal deseo, en el nivel de la constitución del sujeto, ¿cómo vamos a calificarlo, allí donde lo captamos en su incidencia, en la constitución del sujeto? No es el hecho contingente, la facticidad de la educación del aseo lo que le da esa función de retener, lo que le da al deseo anal su estructura fundamental. Aquí se trata de una forma más general, y que nosotros tenemos que encontrar en el deseo de retener.

En su relación polar con la angustia, el deseo debe ser situado allí donde lo puse, en correspondencia con la antigua matriz: a nivel de la inhibición. Por eso el deseo puede tomar la función de lo que llamamos defensa. Pero vayamos paso a paso y veamos como se produce esto eventualmente. ¿Qué es la inhibición? Para nosotros, en nuestra experiencia, no basta que tengamos esa experiencia y que la manipulemos como tal para que hayamos articulado correctamente su función y esto es lo que trataremos de hacer. Qué es la inhibición sino la introducción, en una función —tal vez no una función cualquiera: en su artículo, Freud toma por soporte, por ejemplo, la función motora— ¿la introducción de qué?: de otro deseo, diferente de aquél que la función satisface de manera natural. Al fin y al cabo lo sabemos, y no pretendo estar descubriendo nada nuevo; pero creo que al articularlo así introduzco una formulación nueva de la cual, sin esta misma formulación, se nos escaparían las deducciónes que de ella resultan.

Porque tal lugar de la inhibición, donde aprendemos a reconocer las correlaciones que indica esta matriz, el lugar, hablando con propiedad, donde el deseo se ejerce y donde captamos una de las raíces de lo que el análisis designa como lo *Uverdrangunq*, esa ocultación, por así decir, estructural del deseo, detrás de la inhibición algo que nos hace decir comúnmente que si Fulano tiene el "calambre del escritor" es porque erotiza la función su mano— , es esto lo que nos exige apreciar en esa situación, en el mismo lugar, los tres términos, de los que ya nombré a los dos primeros: "inhibición", deseo, el tercero es el "acto". Porque cuando para nosotros se trata de definir que es el acto, único correlato posible, polar en el lugar de la angustia, no podemos hacerlo sino situándolo allí donde está: en el lugar de la inhibición. El acto no podría definirse, para nosotros ni para nadie, como algo que solamente sucede en el campo real, en el sentido en que lo define la motricidad, el efecto motor, se diría; sino como algo que en ese campo —y sin duda llegado el caso bajo la forma motriz, pero no necesariamente— cualquiera que sea la participación que en él pueda seguir quedando de un efecto motor que se traduce, en ese campo de lo real donde se ejerce la respuesta motriz, de una manera tal que allí se traduce otro campo que no es solamente el de la estimulación sensorial, por ejemplo, como se articula al considerar sólo el arco reflejo, el cual tampoco tiene que ser articulado como realización del sujeto.

Tal es la concepción del mito personalista, en cuanto precisamente elude, en el campo de la realización del sujeto, la prioridad del a, que inaugura y desde ese momento conserva este privilegio en el campo de la realización del sujeto, del sujeto como tal que sólo se realiza en objetos que son de la misma serie, que son del mismo lugar, digamos en esta matriz, que la función del a, que siempre son objetos cesibles: a esto desde hace mucho tiempo se le llama las "obras", con todo el sentido que este término posee hasta en el campo de la teología moral. Entonces, ¿qué sucede en el acto de ese otro campo del que hablo, y cuya incidencia, cuya instancia, cuya insistencia en lo real es lo que connota una acción como acto? ¿Cómo vamos a definirlo? ¿Es simplemente aquella relación polar, y en cierto modo lo que en ella sucede, si se me permite la expresión, de superación de la angustia?

Digamos, con fórmulas que después de todo sólo pueden aproximarnos a lo que es un acto, que hablamos de acto cuando una acción tiene el carácter de una manifestación significante donde se inscribe lo que podríamos llamar la desviación (*écart*) del deseo. Un acto es una acción, digamos, en tanto que en ella se manifiesta el deseo mismo que habría estado destinado a inhibirla. Sólo con este fundamento de la noción, de la función del acto en su relación con la inhibición, puede justificarse llamarle "acto" a cosas que en principio parecen muy poco vinculadas con lo que en el sentido pleno, ético de la palabra, puede llamarse "acto": el acto sexual de un lado, o de otro el acto testamentario.

Y bien, es aquí, en esta relación del a con la constitución de un deseo — y lo que nos revela sobre la relación del deseo con la función natural— donde nuestro obsesivo cobra para nosotros su valor más ejemplar. En él palpamos incesantemente este carácter, del

que sólo la costumbre puede borrar para nosotros su aspecto enigmático: el de que en el obsesivo los deseos siempre se manifiestan en esa dimensión que he llegado a llamar, anticipándome sin duda un poco, función de defensa.

¿A partir de que merece ser llamada defensa tal incidencia del deseo, en la inhibición? (sólo de una manera anticipada pude hablar de defensa como función esencial de la incidencia del deseo, únicamente en cuanto el efecto del deseo señalado por la inhibición puede introducirse bajo una acción ya àpresada en la inducción de otro deseo — para nosotros también esto es experiencia común— ; sin hablar del hecho de que sin cesar nos hallamos frente a algo de este orden, observamos que, para no dejar a nuestro obsesivo, ya en la posición del deseo anal, definido por el deseo de retener y centrado sobre un objeto primordial al que dará su valor, ya aquí se sitúa el deseo como anal. Para nosotros no tiene sentido sino en la economía de la libido, es decir, en sus ligazones con el deseo, sexual.

Aquí conviene recordar que lo importante no es tanto el *"inter urinas et faeces nascimur"* —que nazcamos entre la orina y las heces—, de San Agustín; para nosotros, analistas, lo importante es que entre la orina y las heces hacemos el amor. Meamos antes y cagamos después, o a la inversa.

Pues bien, ésta es una correlación mas, a la que dirigimos una atención demasiado escasa, en cuanto a una fenomenología que, después de todo, dejamos introducirse en el análisis. Por eso hay que tener la oreja bien tendida y observar, en los casos en que esto surge, la relación que liga al acto sexual la fomentación, por así decir, de lo que parecerá tan desapercibido como quizás invocado en la historia del *Hombre de los lobos*; su regalito primitivo, la fomentación habitual, en el acto sexual, de algo que no parece tener mucha importancia pero que, como indicativo de la relación de que hablo, la cobra la fomentación de la pequeña mierda, cuya evacuación consecutiva sin duda no tiene la misma significación en todos los sujetos, se encuentren, por ejemplo, en la vertiente obsesiva, o en otra.

Entonces, ¿a dónde los conduzco ahora en lo relativo a tal subyacencia del deseo en el deseo? ¿Cómo comprender que este camino nos lleva a la elucidación de su sentido, y que lo haga no simplemente en su facticidad sino en su necesidad? ¿Acaso en esta interpretación del deseo-defensa y de aquello de lo que éste defiende, a saber, otro deseo, vamos a poder entender que somos, simplemente, llevados, por así decir, con toda naturalidad, por aquello que conduce al obsesivo en un movimiento de recurrencia del proceso del deseo, engendrado por ese es fuerzo implícito de subjetivización que ya se encuentra en sus síntomas, y donde, en la medida en que los tiene, el obsesivo busca reaprehender sus etapas? ¿Qué significa la correlación con el impedimento (*empêchement*), con la emoción (*émotion*)?

¿De qué impedimento (*empêchement*) se trata? Aquí interviene algo, impedimento, impedicare, cazado en la trampa, que no es redoblamiento de la inhibición. Hubo que elegir un término. El sujeto está impedido de atenerse a su deseo de retener, y en el obsesivo esto se manifiesta como compulsión. La dimensión de la emoción (*émotion*) tomada de una psicología que no es la nuestra, psicología adaptacionista, reacción catastrófica, interviene también aquí en un sentido muy diferente de la definición clásica y habitual. La emoción de que se trata es la que destacaban las experiencias basadas en la confrontación de la mancha, a saber, que el hecho de que el sujeto no sepa dónde responder se aúna a nuestro "no saber": él no sabía que se trataba de eso; de allí que, a nivel del punto donde no puede impedirse, deje pasar cosas, esas idas y venidas del significante que alternativamente pone y borra; todas siguen el camino, igualmente no sabido, de reencontrar la huella primitiva; lo que el sujeto obsesivo busca en lo que antes llamé su recurrencia en el proceso del deseo, es reencontrar la causa auténtica de todo este proceso. Y debido a que dicha causa no es otra cosa que ese objeto último, abyecto y ridículo, en esta búsqueda queda en suspenso y siempre se manifiesta, a nivel del *acting-out*, lo que dará a tal búsqueda del objeto sus tiempos de suspensión, sus falsos senderos, sus falsas pistas, sus derivaciones laterales; estos harán que la búsqueda gire indefinidamente, y se manifiestan en el síntoma fundamental de la duda, que va a marcar, para el obsesivo, el valor de todos sus objetos de sustitución.

El no poder —¿no poder qué?— el impedirse, la compulsión, la duda, conciernen precisamente a esos objetos dudosos gracias a los cuales es aplazado el momento de acceso al objeto último, que sería el final, en el sentido pleno del vocablo, es decir, la pérdida del sujeto en el camino donde siempre está abierta la entrada por la vía del embarazo (*embarras*), aquél en el que lo introduce la cuestión de la causa y por lo cual entra en la transferencia.

¿Qué resulta de todo esto? ¿Acaso hemos percibido, cercado, acaso nos hemos aproximado siquiera a la cuestión por mi planteada: la incidencia de otro deseo que en relación con aquel cuyo camino recorrí cumpliría el papel de defensa? Es evidente que no. He trazado el camino de regreso al objeto último con su correlación de angustia; porque aquí está el motivo del surgimiento creciente de la angustia. Y a medida que el análisis de un obsesivo va llegando a su fin, por poco que se lo conduzca por este mismo camino, permanece abierta, pues, la cuestión de la incidencia como defensa, defensa sin duda activa y que actúa lo suficiente para distanciar el plazo que acabo de delinear, como defensa de otro deseo.

¿Cómo es esto posible? No podemos concebirlo sino dando su posición central al deseo sexual, quiero decir al deseo que llaman genital, al deseo natural en tanto que en el hombre, y precisamente en función de esa estructuración propia del deseo alrededor de la intermediación de un objeto, el objeto se plantea como algo que lleva la angustia en su interior y que separa el deseo del goce.

Tal función de a, que en este nivel del deseo genital se simboliza por analogía con la dominancia de a en la economía del deseo se simboliza a nivel del deseo genital por - ? que aquí aparece como el residuo subjetivo a nivel de la cópula; en otras palabras, nos muestra que la copula está en todas partes y que ella no une sino por faltar allí donde justamente sería propiamente copulatoria.

A ese agujero central que confiere a la angustia de castración su valor privilegiado, y ello en el único nivel donde la angustia se produce, en el lugar mismo de la falta del objeto, a esto se debe, especialmente en el obsesivo, la entrada en juego de otro deseo. Este otro deseo, por así decir, da su asiento a lo que podemos llamar la posición excéntrica del deseo del obsesivo en relación con el deseo genital.

Porque el deseo del obsesivo no es concebible, ni en su instancia ni en su mecanismo, sino porque se sitúa en suplencia de lo que es imposible suplir en otra parte, es decir, en su lugar, Para decirlo de una vez, el obsesivo, como todo neurótico, ha accedido al estadio fálico pero es en relación con la imposibilidad de satisfacer a nivel de dicho estadio, que su objeto, el a excremencial, el a causa del deseo de retener —y del que, si yo quisiera unir aquí su función con todo lo que dije de las relaciones con la inhibición lo llamaría más bien el tapón— , es en relación con esto que ese objeto va a obtener valores que podríamos llamar desarrollados. Y aquí penetramos el origen de lo que podría denominarse fantasma analítico de oblatividad. Ya dije y repetí q ue éste es un fantasma de obsesivo. Porque, por supuesto, todo el mundo querría que la unión genital fuese un don: yo me doy, tu te das, nosotros nos damos. Por desdicha, en un acto genital copulatorio, por exitoso que puedan imaginarlo, no hay huellas de don. Precisamente, sólo hay don allí donde siempre se lo observó: a nivel anal, en la medida en que aquí se perfila, se yergue algo que precisamente en este nivel está destinado a satisfacer, a detener al sujeto en la realización de la abertura (*béance),* del agujero central que a nivel genital impide captar nada que pueda funcionar como objeto de don.

Ya que hablé de tapón, del que pueden reconocer que es la forma más primitiva de lo que introduje el otro día en la discusión de la función de la causa como el objeto ejemplar que llamé "canilla", ¿cómo podríamos ilustrar, con respecto a lo que determina l a función del objeto tapón o canilla, con su consecuencia, el deseo de cerrar, como podrían situarse los diferenteselementosdenuestramatriz?

La relación con la causa —¿qué es una canilla? ¿qué se puede hacer con ella?— es el punto inicial por el que entra en juego para la observación, en la experiencia del niño, ese atractivo que vemos manifestarse, contrariamente a cualquier otro animalito, en algo que se anuncia representando ese tipo fundamental de objeto.

El "no poder" hacer algo con él, así como el "no saber", en su distinción indican en grado suficiente qué es el síntoma: el derrame de la canilla. El pasaje al acto , es abrirla, pero abrirla sin saber lo que se hace. Tal es la cáracterística del pasaje al acto. Algo se produce donde se libera una causa por medios que nada tienen que ver con ella. Porque, como les hice observar, la canilla no juega su función de causa sino en tanto que todo lo que puede salir de ella viene de otra parte. Es porque existe el llamado de lo genital, con su agujero fálico en el centro, que todo lo que puede suceder a nivel de lo anal entra en juego porque cobrasusentido.

En cuanto al *acting-out*, si queremos situarlo con relación a la metáfora de la canilla, no es el hecho de abrir la canilla como hace el niño sin saber lo que hace, sino simplemente la presencia o no del chorro. El *acting-out* es el chorro, es decir, algo que se produce y que viene de otra parte y no de la causa sobre la cual se acaba de actuar. Y esto nos lo indica nuestra experiencia. Por ejemplo, lo que provoca el *acting-out* no es el hecho de que nuestra intervención en el plano de una interpretación anal sea falsa, sino que, allí donde se la emite, da lugar a algo que viene de otra parte. En otros términos: no hay que molestardesconsideradamentealacausadeldeseo.

En este terreno donde se juega el destino del deseo del obsesivo, de sus síntomas y sublimaciones, se introduce la posibilidad de la función de algo que cobrará su sentido por ser lo que contornea, por así decir, la abertura (*béance*) central del deseo fálico; lo cual sucede en el nivel escópico, en tanto que la imagen especular entra en función "análoga" porque está en posición, con relación al estadio fálico, correlativa.

Todo lo que acabamos de decir acerca de la función de a como objeto de don "análogo", destinado a retener al sujeto en el borde del agujero castrativo, podemos trasladarlo a la imagen. Y aquí interviene la ambigüedad, señalada en todas las observaciones de sujetos obsesivos, de la función del amor. ¿Qué es ese amor idealizado que hallamos tanto en el Hombre de las ratas como en el *Hombre de los lobos,* así como en toda observación de un obsesivo? ¿Cual es el enigma de esa función dada al otro —en la mujer, l legadoelcaso— de ese objeto exaltado del que por cierto no se nos esperó, ni a ustedes ni a mi ni a la enseñanza que aquí damos, para saber lo que subrepticiamente representa de negación de su deseo? En todo caso, las mujeres no se engañan.

¿Qué distinguiría ese tipo de amor de un amor erotomaníaco, si no debiéramos buscar lo que el obsesivo compro mete de si en el amor?.

Crean ustedes que para el obsesivo, si así cocurre con el último objeto que puede revelar su análisis, por cierto camino de la recurrencia — les dije cuál— el excremento es la fuente adivinatoriaalencontrarseobjetoamable.

Les ruego que traten de advertir lo que ocurre con la posición del obsesivo. Lo que aquí prevalece no es la duda, sino que él prefiere no mirar siquiera. Siempre encontrarán ustedes esta prudencia. Con todo, si el amor cobra para él semejantes formas de lazo exaltado es porque lo que el obsesivo entiende que uno ama es una cierta imagen de él; a su vez, entiende que esa imagen él la da al otro, al punto de imaginar que si esa imagen viniera a faltar el otro ya no sabría de qué agarrarse. Este es el fundamento de lo que en otra parte llamé la dimensión altruista de este amor mítico basado en una mítica oblatividad.

Pero el mantenimiento de esa imagen lo ata a toda una distancia de sí mismo; ella es precisamente lo más difícil de reducir, y lo que produjo su ilusión en alguien que por cierto tenía (*Bouvet*) mucha experiencia de tales sujetos, mucha experiencia pero no el aparato —y por razones que restaría profundizar— para formularla, haciendo tanto hincapié sobre la noción de distancia: la distancia en cuestión es la del sujeto consigo mismo, en relación con lo cual todo lo que hace nunca es para él, en última instancia, — y, sin análisis, abandonado a su soledad— sino algo que percibe como un juego que finalmente sólo benefició a ese otro del que hablo, a esa imagen.

Esta relación es la que comúnmente se valoriza, en cuanto a la dimensión narcisista donde se desarrolla todo lo que en el obsesivo es no central, es decir síntomático, sino — si lo prefieren— comportamental o vivido; aquello por lo cual si para él se trata de realizar al menos el primer tiempo de aquello que en él jamás está permitido manifestarse en acto, es decir, su deseo este deseo se sostiene dando vueltas a todas las posibilidades, a nivel fálico y genital, que determinan lo imposible.

Cuando digo que el obsesivo sostiene su deseo como, imposible, quiero decir que sostiene

su deseo a nivel de las imposibilidades del deseo. En cuanto a la imagen del agujero, habrán de encontrar su referencia en la topología del toro; el círculo del obsesivo es precisamente uno de esos círculos que en razón de su lugar topológico nunca puede reducirse a un punto. Porque de lo oral a lo anal, de lo anal a lo fálico, de lo fálico a lo escópico y de lo escópico a lo vociferado, eso no vuelve jamás sobre sí mis mo sino volviendo a pasar por su punto de partida.

En torno de estas estructuras la próxima vez daré su formulación terminal a algo que, a partir de este ejemplo — suficientemente demostrativo para ser elaborado como ejemplo y susceptible de ser transpuesto, con estos datos, en otras estructuras, especialm ente la histérica— , podremos situar, en último término, en cuanto a la posición y función de la angustia.



Clase 25

3 de Julio de 1963

Hoy concluiré con lo que me había propuesto decirles este año acerca de la angustia. Marcare su límite y su función, indicando con ello dónde entiendo que se continúan las únicas posiciones que nos permitirán redondear lo relativo a nuestro rol de analista s.

Al término de su obra, Freud designó a la angustia como señal. La designó como señal la situación traumática, señal llama peligro; para Freud, ligada a la función, a la noción — hay que decirlo — no elucidada, de "peligro vital".

Lo que este año habré articulado de original es la precisión sobre dicho peligro. Este peligro es, de acuerdo con la indicación freudiana pero más precisamente articulado, lo que está ligado al carácter de cesión del momento constitutivo del objeto **a**.

Sobre esta base, y en este punto de nuestra elaboración, ¿de qué cosa debe considerarse que la angustia es señal?. También aquí nuestra articulación será diferente de la de Freud: ese momento, momento de función de la angustia, es anterior a la cesión del objeto.Pues la experiencia nos impide, como la necesidad misma de su articulación obliga a Freud, no situar algo más primitivo que la articulación de la situación de peligro, desde el momento en que la definimos como acabamos de hacerlo: en un nivel, en u n momento anterior a dicha cesión del objeto.

En el seminario de hace dos anos ya les había anuncia do que la angustia se manifiesta sensiblemente, desde el primer abordaje, como vinculada — y de una manera compleja— con el deseo del Otro. Ya entonces indiqué que la función angustiante del deseo del O tro estaba ligada al hecho de que no se que objeto a soy yo para ese deseo

Hoy acentuaré que esto no se articula en su plenitud, no cobra forma ejemplar sino en lo

que designe como el cuarto nivel, carácterístico de la función de la constitución del sujeto en su relación con el Otro en la medida en que podemos articularla como centrada alrededor de la función de la angustia.

Sólo aquí se cumple la plenitud especifica por la cual el deseo humano es función del deseo del Otro. La angustia, les dije, le esta ligada por el hecho de que no se que objeto a soy yo para el deseo del Otro. Pero al fin de cuentas esto no esta ligado sino en un nivel, aquél en el que puedo referirme a la fábula ejemplar donde el Otro sería un radicalmente Otro, esa mantis religiosa de voraz deseo a la cual ningún factor común me une. Muy por el contrario, al Otro humano me liga algo: mi calidad de ser su semejante. Lo que resta del "no se" angustiante es fundamentalmente desconocimiento, desconocimiento en el nivel especial de lo que, en la economía de mi deseo de hombre, es el **a**.

Por eso, paradójicamente, si la estructura del deseo es para nosotros la más plenamente desarrollada en su alienación fundamental, es en el nivel, cuarto, en el nivel del deseo escópico, donde el objeto a resulta el más oculto y, con el el sujeto se encuentra, en cuanto a la angustia, asegurado al máximo.

Esto hace necesario que busquemos en otra parte y no en este nivel, la huella del a en cuanto al momento de su constitución. El otro, en efecto, si por esencia está siempre allí en su plena realidad, y por lo tanto esa realidad, toda vez que cobra presencia subjetiva, siempre puede manifestarse por alguna de sus aristas, esta claro que el desarrollo no da un acceso igual a esa realidad del otro.

En el primer nivel, dicha realidad del otro es hecha presente, como bien manifiesta la impotencia original del lactante, por la necesidad. Sólo en un segundo tiempo, con la demanda del otro, algo se separa, y nos permite articular de una manera completa la constitución del pequeño a en relación con la función de lugar de la cadena significante, función que yo entiendo del Otro.

Pero hoy no puedo dejar este primer nivel, sin señalar que la angustia aparece antes de toda articulación como tal de la demanda del otro. En particular, les ruego se detengan un instante en la paradoja que une el punto de partida de ese primer efecto de c esión que es el de la angustia que coincide con la emergencia al mundo de aquel que será el sujeto, es el grito, el grito cuya función situé hace mucho tiempo, función como relación, no original sino terminal con lo que debemos considerar el corazón mismo de ese otro, en tanto que en determinado momento se completa para nosotros como el prójimo.

Si el lactante ha cedido aquí algo, nada puede hacer con ese grito que escapa de él, nada lo une a ese grito. Pero con respecto a esa angustia, angustia original, ¿soy acaso el primero? ¿no destacaron los demás autores su carácter, en cierta relación dramática de la emergencia del organismo — humano en este caso— al mundo donde va a vivir?.

¿Podemos no ver en estas múltiples y confusas indicaciones ciertos rasgos contradictorios?. ¿Podemos retener como válida la indicación de Ferenczi de que en la ontogénesis misma hay emergencia de vaya a saber que medio acuoso primitivo que sería elhomólogo del medio marino?: es decir, la relación del liquido amniótico con ese agua donde puede operarse el intercambio de lo interior a lo exterior que en el animal que vive en un medio semejante se opera a nivel, de la branquia, y que con respecto al embrión humano jamás funciona. Puesto que todo lo que se nos indica en esta especulación a menudo confusa que es la especulación psicoanalítica, debe ser considerado por nosotros como no desprovisto de sentido, sino en el camino de algo indicativo; puesto que ella salta, se arrastra y algunas veces ilumina, ya que en cierto caso nos valemos de la filogenesis, les ruego que, desde el punto de vista de un intercambio esquematizado en la forma de un organismo que en su límite y sobre este límite presenta cierto numero de puntos elegidos de intercambios, adviertan cuán increíble es esto, en efecto, si es cierto que el esquema vital del intercambio más basal está hecho efectivamente de la función de esa pared, de ese límite, de esa ósmosis entre un medio exterior y un medio interior entre los cuales puede haber un factor común; les ruego considerar lo extraño de ese salto por el cual los seres vivos han salido de su medio primitivo, han pasado al aire, pues, con un órgano del que no podemos sino sorprendernos por su desarrollo de neoformación, por así decir, arbitraria. Es tan extraña la intrusión de ese aparato en el interior del organismo, en toda la adaptación del sistema nervioso que tiene que acomodarse largamente antes de que eso funcione como una buena bomba; es tan extraño el salto que constituye la aparición de dicho órgano, como puede decirse que lo es el hecho de que en un momento de la historia humana se vio respirar a seres humanos en un pulmón de acero o aún irse a lo que impropiamente llaman "el cosmos" con algo alrededor de si que por su función vital no es esencialmente diferente de lo que aquí evoco como reserva de aire.

Si la angustia en cierto modo fue elegida — Freud es quien lo indica— como señal de algo, ¿no debemos reconocer su rasgo esencial en la intrusión radical de algo tan diferente del ser humano vivo, que ha pasado a la atmósfera? Este es el rasgo esencial por el cual el ser vivo humano que emerge al mundo donde debe respirar es, al principio, literalmente asfixiado, sofocado por lo que se llamó el trauma — no hay otro— del nacimiento, que no es separación de la madre sino aspiración en si de un medio básicamente diferente. Por supuesto, no está claro el enlace de ese momento con lo que podemos llamar separación y destete; pero les ruego que reúnan los elementos de vuestra propia experiencia, experiencia de analistas, de observadores del niño, experiencia también de todo lo que debe ser reconstruido, de todo lo que revela ser necesario si queremos dar un sentido al término destete, para advertir que la relación del destete con ese primer momento no es una relación simple, una relación de fenómenos que se recubren, sino más bien cierta relación de contemporaneidad.

En esencia, no es cierto que el niño sea destetado: él se desteta, el se separa del pecho; después de esa primera experiencia cuyo carácter ya subjetivizado se manifiesta también sensiblemente en el paso por su cara, sólo en esbozo, de los primeros signos de la mímica, de la sorpresa, el niño juega a separarse y a retomar ese pecho; y si no hubiera ya algo bastante activo para que podamos articularlo en el sentido de un deseo de destete, cómo podríamos concebir los hechos muy primitivos, primordiales en su aparición, en su fechamiento, de rechazo del pecho, las formas primeras de la anorexia en las que nuestra experiencia nos enseña a buscar las correlaciones a nivel del gran Otro.

A ese objeto primero que llamamos "pecho", para funcionar auténticamente como lo que está dado que sea en la teoría clásica, a saber, la ruptura del vínculo con el Otro, le falta su plena ligazón con el Otro, y por eso hice tanto hincapíe en que su vínculo está más cerca del primer pequeño sujeto neonatal; el pecho no es del Otro, no es el lazo del Otro

que hay que romper, a lo sumo es el primer signo de ese lazo. Por eso tiene relación con la angustia, pero también por eso el es, en suma, la primera forma, y la forma que torna posible la función del objeto transicional.

Además, ¿no es acaso, en este nivel, el único objeto que se ofrece para cumplir tal función? Y si más tarde otro objeto, aquel sobre el cual la última vez insistí largamente, el objeto anal, viene a cumplir de una manera más clara esa función en el momento mismo en que el Otro mismo elabora la suya bajo la forma de la demanda — podemos ver la antigua sabiduría por la cual esas mujeres que velan sobre la llegada al mundo del animal humano, las comadronas, siempre se detuvieron ante el singular y pequeñisimo objeto que fue, a la aparición del niño, el meconio— , hoy no volveré, pues ya lo hice, sobre la articulación mucho más carácterística que ese objeto, objeto anal, nos permite efectuar de la función del objeto a, el objeto a en tanto que resulta ser el primer soporte, en la relación con el Otro, de la subjetivización, quiero decir aquello en lo cual y por lo cual el sujeto es requerido ante todo por el Otro a manifestarse como sujeto, sujeto de pleno derecho, sujeto que aquí ya tiene que dar lo que es, en tanto que ese pasaje, esa entrada en el mundo de lo que él es no puede efectuarse sino como resto, como irreductible en relación con el sello simbólico que le es impuesto.

Allí el es lo que en primer lugar tiene que dar; y de ese objeto está suspendido como del objeto causal, lo que va a identificarlo primordialmente con el deseo de retener. La primera forma evolutiva del deseo se emparenta de este modo con el orden de la inhibición. Cuando el deseo aparece formado por primera vez, se opone al acto mismo por donde su originalidad de deseo se introduce.

Si en el estado precedente ya estaba claro que es del objeto que está suspendida la primera forma de deseo en tanto que la elaboramos como deseo de separación, para la segunda forma esta claro que la función de causa que doy al objeto se manifiesta en el hecho de que la forma del deseo se vuelve contra la función que introduce al objeto a como tal. Porque es preciso ver que este objeto, como recién recordé, ya esta dado allí, ya está producido, y producido primitivamente, puesto a disposición de esa función determinada con la introducción de la demanda por algo que es anterior; ese objeto ya estaba allí como producto de la angustia.

Aquí no es, por lo tanto, ni el objeto en si ni el sujeto lo que se autonomizaría, como se imagina, en una vaga y confusa prioridad de totalidad aquí interesada, sino desde el comienzo, inicialmente, un objeto elegido por su cualidad de ser especialmente c esible, de ser originalmente un objeto de compra.

Hay que percatarse de que en el punto primitivo de inserción del deseo, ligado a la conjunción en un mismo paréntesis de la a y de la D de la demanda, hay esto de un lado y del otro lado la angustia; y que en el intercambio de las posiciones de la angustia y de lo que para el sujeto tiene que constituirse en su función, que hasta su término será esencialmente la de estar representado por a, aquí se encuentra el nivel, en el que podemos y debemos mantenernos, sostenernos, si queremos atender a lo relativo a nuestra función técnica.

Aquí tenemos, pues, a la angustia como apartada, disimulada en esa relación, que llamamos "ambivalente", del obsesivo, relación que simplificamos, que abreviamos, que inclusive eludimos cuando la limitamos a ser la de la agresividad.

Ese objeto que el obsesivo no puede impedirse retener como el bien que lo hace valer y que además no sino el deyecto, la deyección, he aquí las dos caras por donde ese objeto determina al sujeto mismo como compulsión y como duda. De tal oscilación entre es tos dos puntos extremos depende el pasaje, el pasaje momentáneo, posible del sujeto, por ese punto cero donde el sujeto se encuentra, al fin y al cabo, enteramente a merced del otro (aquí en el sentido del pequeño otro).

Y esto explica que en mi segunda lección les haya señalado, oponiendo la estructura de la relación del deseo con el deseo del Otro — en el sentido en que yo la enseño— con la estructura donde él se articula, se define donde se algebriza en la dialéctica hegeliana, que el punto en que ambos se recubren, punto parcial, el mismo que nos permite definir dicha relación como relación de agresividad, es el que definía la fórmula en el punto en que igualamos a cero el momento —lo entiendo en el sentido físico— de ese deseo, es decir, de lo que aquí escribí: d(a); dicho de otro modo, deseo en tanto que de terminado por el primer objeto carácterísticamente cesible. Efectivamente, puede decirse que el sujeto se ve confrontado con lo que se traduce, en la fenomenología hegeliana, por la imposibilidad de coexistencia de las conciencias de si y que no es sino la imposibilidad para el sujeto, a nivel del deseo, de hallar en sí mismo, sujeto, su causa.

Aquí se anuncia ya la coherencia de la función de causa con cierto fantasma carácterístico de un pensamiento en cierto modo forzado por la especulación humana, la noción de *causa sui*, donde dicho pensamiento se conforta con la existencia, en alguna parte, de un ser a quien su causa no le sería ajena.

Compensación, fantasma superación arbitraria de esa condición nuestra, la de que, en cuanto a la causa de su deseo el ser humano está ante todo sometido a haberla producido en un peligro que él ignora. A esto está vinculado ese tono supremo y magistral del que resuena y no deja de resonar en el corazón de la escritura sagrada, y a pesar de su aspecto blasfematorio, el texto que debió quedar del Eclesiastés; qué le confiere su tono, su acento, sino esto: "todo es vanidad"; vanidad, lo que así traducimos, en hebreo es (letras hebreas ilegibles), de lo que les escribo las tres letras radicales y quiere decir viento, hálito, vaho, cosa que se borra, que nos devuelve a la ambiguedad más legítima de evocar aquí, en cuanto a lo más abyecto que puede tener ese soplo, que todo lo que Jones creyó su deber elaborar a propósito de la concepción de la Madona por la oreja.

Este tema, esta temática de la vanidad, da su acento, su resonancia, su alcance siempre presente a la definición hegeliana de la lucha original y fecunda de la que parte la fenomenología del espíritu, lucha a muerte de puro prestigio, dice, lo que bien parece querer decir "lucha por nada".

Hacer que la cura de la obsesión gire alrededor de la agresividad equivale, de manera patente y, por así decir, confesa — aunque no sea deliberada— a introducir en su principio la subducción del deseo del sujeto al deseo del analista, en tanto que como todo deseo se articula en otra parte que en su referencia interna al a; ese deseo se identifica con un ideal al que de manera obligada será inclinado el deseo del paciente, toda vez que dicho ideal

es la posición que el analista ha obtenido o creído obtener con respecto a la realidad.

Ahora bien: a, marcado así como causa del deseo, no es esa vanidad ni ese desgarramiento. Si en su función es lo que yo articulo, ese objeto definido como un resto, como lo que es irreductible a la simbolización en el lugar del Otro — del que por cierto depende, porque de otro modo cómo se constituiría tal resto— , si a es lo único de la existencia en tanto que ella se hace valer, no, como se ha dicho, en su facticidad — pues dicha facticidad no se sitúa sino por su referencia a una pretendida mítica necesidad noética que se postularía a sí misma como la referencia primera— ; no hay ninguna facticidad en ese resto en el que echa raíces el deseo que más o menos llegará a culminar en la existencia.

La severidad más o menos intensa de su reducción, a saber, aquello que lo hace irreductible y donde cada uno puede reconocer el nivel exacto al que se ha elevado en el lugar del Otro, esto es lo que se define en el diálogo que se despliega sobre una escena donde el principio de ese deseo, después de haber subido a ella, tiene que volver a caer a través de la prueba de lo que habrá dejado en una relación de tragedia, o más a menudo decomedia.

Allí se representa, desde luego, como rol; pero lo que cuenta no es el rol — y esto lo sabemos por experiencia y certeza anteriores— sino lo que resta más allá de ese rol. Resto precario y sin duda entregado, porque soy para siempre el objeto cesible, como hoy en día cual quiera sabe: el objeto de intercambio. Y ese objeto es el principio que me hace desear, que me hace el deseante de una falta que no es una falta del sujeto, sino un no presentarse hecho al goce que se sitúa en el nivel del Otro.

Es por esto que toda función del a no se refiere sino a esa abertura (béance) central que separa a nivel sexual el deseo del lugar del goce, que nos condena a una necesidad que quiere que el goce para nosotros no este, por naturaleza, prometido al deseo que el deseo no pueda hacer más que ir a su encuentro y que, para encontrarlo, el deseo no deba sólo comprender sino atravesar el fantasma mismo que lo sostiene y lo construye, eso que hemos descubierto como el topo llamado angustia de castración. Pero por qué no de deseo de castración, ya que de la falta central que desune el deseo y el goce también hay un deseo suspendido, cuya amenaza para cada cual no está hecha sino de su reconocimiento en el deseo del Otro. Finalmente, el otro, cualquiera que sea, en el fantasma parece ser el castrador, el agente de la castración.

Seguramente aquí las posiciones son diferentes, y podemos decir que para la mujer la posición es más confortable, la cosa ya está hecha, y esto vuelve mucho más especial su vínculo con el deseo del Otro.

También por eso Kierkegaard puede decir algo singular y profundamente justo: que la mujer es más angustiada que el hombre. Como sería esto posible, si en ese nivel central la angustia no estuviera hecha precisamente, y como tal, de la relación con el deseo del Otro.

El deseo, en cuanto es deseo de deseo, es decir, tentación, aquí, en su corazón, nos devuelve a dicha angustia en su función más original.

La angustia, a nivel de la castración, representa al Otro, si bien el encuentro de la flexión del aparato nos da aquí el objeto en la forma de una carencia.

¿Tengo necesidad de recordar aquello que en la tradición analítica confirma lo que estoy articulando? ¿Quién es el que nos da primeramente el ejemplo de la castración atraída, asumida, deseada como tal, sino Edipo?.

¿Edipo no es ante todo el padre? Esto es lo que quise decir hace mucho tiempo al hacer notar irónicamente que Edipo no habría podido tener un complejo de Edipo.

Edipo es aquél que quiere pasar auténticamente — y también míticamente— al cuarto nivel, que tengo que abordar por su vía ejemplar; Edipo es aquél que quiere violar la prohibición relativa a la conjunción del a — aquí ? phi?— y la angustia, el que quiere ver lo que hay más allá de la satisfacción, lograda, de su deseo. El pecado de Edipo es la cupido sciendi: Edipo quiere saber. Y esto se paga con el horror que describí: lo que finalmente ve son sus propios ojos, a, echados por tierra.

¿Equivale esto a decir que tal es la estructura del cuarto nivel, y que en alguna parte sigue estando presente ese sangriento rito de ceguera?. No. Esto no es necesario; por eso el drama humano no es tragedia sino comedia: ellos tienen ojos para no ver, no esnecesario que se los arranquen. La angustia queda suficientemente rechazada, desconocida en la sola captura de la imagen especular, **i(a)**, de la cual lo mejor que se podría anhelar es que se refleje en los ojos del Otro. Pero ni siquiera es necesario, p orque hay espejo.

Veamos cómo describiré la articulación según el cuadro de referencia que ofrecí la vez pasada, "*Inhibición, síntoma y angustia*":

— A nivel de la inhibición, es el deseo de no ver el que, dada la disposición de los fenómenos, apenas tiene necesidad de ser sostenido. Todo está satisfecho en él. Aquí tenemos el desconocimiento como estructural a nivel del "no ver".

— En la segunda y en la tercera línea (sic), como "*Turbación*" (*Emoi*), el Ideal del Yo, es decir, lo más cómodo de introyectar del Otro. Por supuesto, no faltan razones para introducir aquí el termino introyección; sin embargo, les ruego tomarlo con reserva. Porque en verdad la ambiguedad que resulta de esa introyección a la proyección nos indica de manera suficiente que para dar su pleno sentido al término introyección hace falta la introducción de otro nivel en el corazón del "síntoma" central, de ese nivel tal como se encarna especialmente a nivel del obsesivo: el fantasma de omnipotencia, correlativo a la impotencia fundamental para sostener dicho deseo de no ver.

— A nivel del "*acting-out*" pondremos la función del duelo, toda vez que habrán de reconocer lo que en un año anterior les enseñé a ver, en él, de una estructura fundamental de la constitución del deseo.

— A nivel del "pasaje al acto", un fantasma de suicidio cuyo carácter y autenticidad deben ser cuestionados esencialmente en el interior de esa dialéctica.

— Aquí la "angustia", siempre en tanto que encubierta.

— A nivel del "embarazo", lo que legítimamente llamaremos, porque no sé si nos damos cuenta de la audacia de Kierkegaard cuando habla de ello, "concepto de angustia"; qué puede querer decir esto sino la afirmación de que: o bien existe la función del concepto según Hegel, es decir, en alguna parte simbólicamente una conexión verdadera con lo real, o bien la única conexión que tenemos — y aquí es preciso elegir— , es aquélla que nos da la angustia, única aprehensión última y como tal de toda realidad. El concepto de angustia sólo surge, pues, en el límite de una meditación de la que nada nos indica que no encuentre muy pronto su tope.

I	deseo de no ver	Impotencia	Concepto de angustia
S	Desconocimiento (deseo de no saber)	Omnipotencia	Suicidio
	Ideal	Duelo	Angustia

Pero lo que nos importa es reencontrar aquí la confirmación de las verdades que ya hemos abordado por otros sesgos. Que cosa articula Freud al término de su especulación sobre la angustia, sino esto: "Después de todo lo que acabo de decirles, después de haber encarado las relaciones de la angustia con la pérdida del objeto, ¿qué puede distinguirla del duelo?". Y todo ese codicilo, ese apéndice a su artículo no marca sino el más extremado embarazo para definir la manera en que puede comprenderse que esas dos funciones, a las que él da la misma referencia, tengan manifestaciones tan diversas.

Les ruego se detengan un instante conmigo en lo que creo tener que recordarles, es decir, aquello a lo cual nos condujo nuestra interrogación cuando se habló de Hamlet como personaje dramático eminente, como emergencia — en la linde de la ética moderna— de la relación del sujeto con su deseo ausencia del duelo señalé entonces que a la vez es la ausencia del duelo —y sólo del duelo en su madre— lo que en él hizo desvanecerse, disiparse, hundirse hasta el más radical impulso posible de un deseo en ese ser que por otra parte nos es bastante bien presentado, creo, para que tal o cual lo haya reconocido y hasta identificado con el estilo mismo de los héroes del Renacimiento. Salvador, por ejemplo. ¿Tengo necesidad de recordar?: es el personaje del cual lo menos q ue se puede decir es que no se echa atrás y que tiene agallas ... Lo único que no puede hacer es precisamente el acto que está destinado a hacer, porque el deseo falta, y falta por cuanto se ha hundido el Ideal. ¿Qué más dudoso en las palabras de Hamlet que esa suerte de aspecto idolátrico, la reverencia de su padre por ese ser ante el cual nos sorprende que el rey supremo, el viejo Hamlet, el Hamlet, muerto, se incline literalmente para rendirle homenaje, agazapado en su juramento amoroso?. ¿No tenemos aquí los signos de algo demasiado forzado, demasiado exaltado para no ser del orden de un amor único, de un amor mítico, de un amor emparentado con el estilo de lo que llame "amor cortés", el cual, fuera de sus referencias propiamente culturales y rituales— por donde es evidente que se dirige a algo muy diferente que a la dama— , es el signo, por el contrario, de vaya a saber qué carencia, qué coartada ante los difíciles caminos que representa el acceso a un verídico amor ?.

Es aquí patente la correspondencia de la evasión animal de toda esa dialéctica por la Gertrudis materna, con la sobrevalorización de la actitud de su padre que se nos presenta en los recuerdos de Hamlet, y el resultado es que cuando ese ideal queda contradicho y se hunde, lo que desaparece en Hamlet, es el poder del deseo el cual no será restaurado sino a partir de la visión al exterior de un duelo, de uno verdadero, con el cual entra en competencia: el de Laertes con respecto a su hermana, el objeto amado por Hamlet, y del que súbitamente, por la carencia del deseo, se vio separado.

¿No nos abre esto la puerta, no nos ofrece la llave que nos permite articular mejor de lo que lo hace Freud, y en la línea de su misma interrogación, lo que significa un duelo?. Freud nos hace notar que el sujeto del duelo tiene que cumplir una tarea que en cierto modo sería la de consumar por segunda vez la perdida provocada por el accidente del destino del objeto amado.

¿Qué decir? ¿Acaso el trabajo del duelo no se nos aparece, con una luz a la vez idéntica y contraria, como el trabajo destinado a mantener, a sostener todos esos lazos de detalle?. Y Dios sabe cuánto insiste Freud, y con razón, sobre el costado minucioso, detallado, de la rememoración del duelo, en lo relativo a todo lo que fue vivido del vínculo con el objeto amado.

Este es el vínculo que se trata de restaurar con el objeto fundamental, el objeto oculto, el objeto a, verdadero objeto de la relación al cual a continuación se le podrá dar un sustituto que al fin de cuentas no tendrá más alcance que aquel que ocupó primero su lugar.

Como me decía uno de nosotros, humorista, durante una de nuestras jornadas Provinciales, es la historia destinada a mostrarnos en el cine que cualquier "alemán irreemplazable" — alude a la aventura descripta en el film Hiroshima mon amour— puede encontrar un sustituto inmediato y perfectamente válido en el primer japonés que aparezca a la vuelta de la esquina. El problema del duelo es el del mantenimiento de los vínculos por donde el deseo está suspendido, no del objeto a en el nivel cuarto, sino de i(a), p or el cual todo amor, en tanto que este término implica la dimensión idealizada que expresé, está estructurado narcisísticamente.

Y esto constituye la diferencia con lo que sucede en la melancolía y la manía. Si no distinguimos el objeto a del i(a), no podemos concebir lo que Freud recuerda y articula en la misma nota, así como lo hace en el bien conocido artículo *Duelo y melancolía*, sobre la diferencia radical que hay entre melancolía y duelo.

Recuérdese el pasaje donde, después de haberse embarcado en la noción de retorno, de reversión de la libido pretendidamente "objetal" sobre el Yo propio del sujeto, Freud confiesa: es evidente que en la melancolía ese proceso no culmina (lo dice el propio Freud), el objeto supera su dirección y es el objeto el que triunfa. Y por que esto es diferente del retorno de la libido en el duelo, también por eso todo el proceso, toda la dialéctica se edifica de otro modo; es decir que, con respecto al objeto a, Freud expresa

que entonces es preciso — dejo de lado por qué es así en este caso— que el sujeto se explique, pero que, como ese objeto a está habitualmente oculto detrás del i(a) del narcisismo, y el i(a) del narcisismo está allí para que en el cuarto nivel el a quede oculto, desconocido en su esencia, esto es lo que el melancólico necesita que pase, por así decir a través de su propia imagen, y atacándola primero para poder alcanzar en ese objeto a que lo trasciende aquello cuyo mando se le escapa y cuya caída lo arrastrará en la precipitación, en el suicidio; ello con ese automatismo, con ese mecanismo, con ese carácter necesario y fundamentalmente alienado con el cual saben ustedes que se realizan los suicidios de los melancólicos, y no en cualquier marco; porque si tan a menudo tiene lugar por la ventana, si no a través de la ventana, esto no es casual: se trata del recurso a una estructura que no es otra que la que yo acentúo como la del fantasma

Tal relación con a, donde se distingue todo lo que pertenece al ciclo "manía-melancolía" de todo lo que pertenece al ciclo "Ideal", de la referencia "duelo o deseo" no podemos captarlo sino en la acentuación de la diferencia de la función de a con respecto a i(a), con respecto a algo que confiere a la referencia al a su carácter de básica, radical, más arraigante para el sujeto que cualquier otra relación, pero también de fundamentalmente desconocida, alienada, en la relación narcisista.

Digamos al pasar que en la manía, lo que está en juego es la no-función de a, y no ya simplemente su desconocimiento. Es aquello por lo cual el sujeto ya no es lastrado (*lesté*) por ninguna, que a veces, sin ninguna posibilidad de libertad, lo entrega a la metonimia infinita y lúdica, pura, de la cadena significante.

Esto —y sin duda he eludido aquí muchas cosas— nos permitirá concluir en el nivel donde este año tengo la intención de dejarlos. Si el deseo, como tal y en su carácter más alienado, más profundamente fantasmático, es lo que cárecteriza al cuarto nivel, pueden observar que si comencé a encarar la estructura del quinto, si indiqué que en este nivel el a se recorta, esta vez abiertamente alienado, como soporte del deseo del Otro que esta vez se nombra, también fue para decirles por que este ano voy a detenerme al llegar a este término.

La dialéctica de lo que sucede en el quinto nivel implica una articulación más detallada de lo que hasta ahora pudo efectuarse, con lo que hace poco designé como introyección, la cual implica — me contenté con indicarlo— la dimensión auditiva y también la función paterna.

Si el año próximo las cosas ocurren de manera que yo pueda proseguir mi seminario según el camino previsto, será alrededor no sólo del nombre sino de los nombres del padre que les daré cita.

No es por nada que en el mito freudiano el padre intervenga de la manera más evidentemente mítica como aquél cuyo deseo sumerge, aplasta, se impone a todos los demás. ¿No hay aquí una evidente contradicción con el hecho, manifiestamente ofrecido por la experiencia, de que por su intermedio lo que se opera es precisamente otra cosa, a saber: la normalización del deseo en las vías de la ley?

Pero ¿es esto todo?. ¿Acaso la necesidad misma, al lado de lo que aquí se nos traza, se nos representa, se nos torna sensible por la experiencia y hasta por los hechos, muchas veces pesados por nosotros, de la carencia de la función del padre, acaso la necesidad del mantenimiento del mito no atrae nuestra atención sobre otra cosa, sobre la necesidad de la articulación, del apoyo, del mantenimiento de esta función: que el padre, en la manifestación de su deseo, sabe a qué a se refiere dicho deseo? El padre no es *causa sui* — de acuerdo con el mito religioso— , sino sujeto que ha llegado lo bastante lejos en la realización de su deseo, para reintegrarlo a su causa cualquiera que sea, a lo que hay de irreductible en la función del a, como aquello que nos permite articular, al principio de nuestra búsqueda misma y sin eludirlo de ninguna manera, que no hay ningún sujeto humano que no tenga que proponerse como un objeto finito del que están suspendidos deseos finitos, los cuales no toman la apariencia de infinitizarse sino en la medida en que al evadirse unos de los otros alejándose cada vez más de su centro, llevan al sujeto cada vez más lejos de toda realización auténtica.

Ahora bien, dicho desconocimiento del a deja una puerta abierta. Siempre lo supimos, ni siquiera hubo necesidad del análisis para mostrárnoslo, pues creí poder hacerlo manifiesto en un diálogo de Platón: *El Banquete*. El objeto a, en tanto que al término — término sin duda nunca acabado— es nuestra existencia más radical, la única vía en la cual el deseo pueda entregarnos aquello en lo cual nosotros mismos tendremos que reconocernos, ese objeto a debe ser situado como tal en el campo del Otro, y no sólo tiene que ser situado allí sino que allí es situado por cada uno y por todos. Y esto es lo que denominamos posibilidad de transferencia.

La interpretación que ofrecemos se dirige siempre a la mayor o menor dependencia de los deseos, los unos en relación con los otros. Pero esto no es afrontamiento de la angustia. No hay superación de la angustia sino cuando el Otro se ha nombrado(34). No hay amor sino por un nombre, como cada cual sabe por experiencia. Y bien sabemos que el momento en que el nombre de aquél o aquella a quien se dirige nuestro amor es pronunciado, constituye un umbral de la mayor importancia.

Esto no es más que una huella, una huella de aquello que va de la existencia del a a su paso a la historia. Lo que hace de cada psicoanálisis una aventura única es esta búsqueda del agalma en el campo del otro. Varias veces les interrogué sobre qué conviene que sea el deseo del analista para que, si tratamos de impulsar las cosas más allá del límite de la angustia, el trabajo resulte posible.

Sin duda, conviene que el analista sea aquél que ha podido, en la medida que fuese y por algún sesgo, por algún borde, reintegrar su deseo en ese a irreductible, en grado suficiente como para ofrecer a la cuestión del concepto de la angustia una garantía real.

Final del Seminario 10